

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

L'ANCIENNE & LA NOUVELLE FOI

DE

David Frédéric Strauss

Essai d'Apologétique et d'Histoire

Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννηται

I. Jean, V, 7.

Ὁπατήρ μου ἐώς ἄρτι ἐργάζεται

Jean, V, 17.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 19 juillet, à 4 heures.

PAR

Paul EBERSOLT

Étudiant des Facultés de Genève et Paris

PARIS

IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS

37, faubourg Saint-Jacques.

—
1898

L'ANCIENNE & LA NOUVELLE FOI

DE

David Frédéric Strauss

Essai d'Apologétique et d'Histoire

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

L'ANCIENNE & LA NOUVELLE FOI

DE

David Frédéric Strauss

Essai d'Apologétique et d'Histoire

Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννηται

I. Jean, V, 7.

Ὁ πατήρ μου ἐως ἄρτι ἐργάζεται

Jean, V, 17.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 19 juillet, à 4 heures.

PAR

Paul EBERSOLT

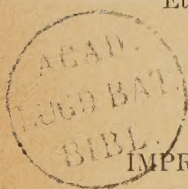
Étudiant des Facultés de Genève et Paris

PARIS

IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS

37, faubourg Saint-Jacques.

1898



A la mémoire de mes Grands Parents

A mes Parents

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Examineurs de la soutenance :

M. EHRHARDT, Président de la soutenance.

MM. EHRHARDT,	} Examineurs.
R. ALLIER	
STAPFER	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

La religion traverse une crise redoutable. En sortira-t-elle affaiblie ou régénérée ? Question aujourd'hui plus angoissante que jamais. Nous n'avons pas la prétention d'y apporter une réponse. C'est l'œuvre du théologien et non de l'étudiant. Mais nous avons pensé qu'il serait intéressant d'étudier l'incrédulité moderne dans la personne de l'un de ses représentants les plus autorisés. A notre avis, Strauss incarne d'une manière frappante la tendance irréligieuse contemporaine. Parti de l'orthodoxie la plus stricte, le théologien allemand rompt avec la tradition pour se jeter dans le rationalisme le plus sec et le plus étroit qui l'amènera graduellement au panthéisme matérialiste. Rien de nécessaire, sans doute, dans une telle évolution ; mais c'est bien là le chemin suivi par nombre de penseurs modernes n'ayant su se dégager du système d'autorité que pour aboutir à la négation.

On sait comment le théologien conservateur de Tubingue devint le fougueux révolutionnaire de l'*Ancienne* et de la *Nouvelle Foi*. Entré au séminaire de Tubingue en 1825, Strauss étudia sous la direction de Steudel, de Baur et de Kern. Il ne tarda pas à devenir un fervent disciple de Schelling, entraîné par le courant de la théologie officielle (1). Mystique, intolérant et doctrinaire, tel apparaît alors le jeune théologien. Il crut avoir trouvé la formule

(1) F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, p. 14 et 15.

magique qui résolvait tous les problèmes quand il eut fait sien le mot d'ordre de son maître Schelling : « La nature est la prison de l'esprit ; il faut que l'esprit soit délivré des liens de la nature, et cette délivrance ne peut être opérée que par le christianisme (1). » Très exalté, Strauss se lance bientôt dans l'étude du théosophe Bœhme, dont il place les révélations au dessus de celles de la Bible ; il se passionne pour les oracles de la voyante de Prevorst. Indices d'un caractère ardent, porté aux excès de la pensée, capable des réactions les plus violentes et les plus injustes.

Après cette crise de mysticisme exalté, Strauss s'adonna avec ardeur à l'étude de Schleiermacher affirmant que le fondement de la vie religieuse doit être cherché dans la conscience. A la suite de son nouveau maître, le jeune théologien se dégagera du traditionalisme, affirmant l'indépendance de la foi à l'égard du dogme, celui-ci pouvant ce modifier sans dommage pour le sentiment religieux qu'il exprime.

Chose étrange, Strauss s'éloignera davantage de la théologie officielle à mesure qu'il se pénétrera davantage de l'esprit du philosophe qui a le plus contribué à régénérer l'orthodoxie allemande ; nous avons nommé Hegel. Pour Hegel la philosophie et la religion ont un objet commun (2) : l'absolu, c'est-à-dire Dieu. L'une le saisit par la raison pure, l'autre par le cœur et au moyen d'une représentation

(1) Voir l'article *Strauss* par A. Freydingen, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. XI, p. 755.

(2) Pfleiderer, *Die Entwicklung der Protestantischen Theologie, in Deutschland seit Kant*, Fribourg, 1891. p. 132.

symbolique. L'enseignement philosophique renfermerait déjà le dogme chrétien de l'Homme-Dieu, l'homme complètement développé parvenant à la conscience de son unité avec Dieu (2). Abandonnant le terrain de la conscience religieuse sur lequel il s'était établi avec Schleiermacher, Strauss professera désormais la théorie hégélienne, à savoir que la religion est dépendante de la raison et qu'elle n'a de réalité que dans la mesure où elle est conforme à la logique. Ces brusques changements dénotent une organisation psychique où l'harmonie ne règne pas et où l'intelligence subit aisément l'influence du milieu idéal ambiant.

Cependant une question préoccupait Strauss : celle de la réalité historique de Jésus-Christ. L'hégélianisme affirmait l'incarnation de Dieu en l'homme. Mais cette incarnation est-elle réelle ? S'est-elle produite dans un individu spécial dans Jésus de Nazareth ? Tel est le problème étudié en 1835 dans la *Vie de Jésus*. Pensant que la méthode mythique, si utile dans l'étude des origines grecques, romaines et hébraïques, pouvait s'appliquer aussi au Nouveau-Testament, Strauss s'efforce de dégager la personne historique de Jésus des mythes que, selon lui, la tradition a entassés autour d'elle (2). Par ce mythe, il entend non point un récit faux en lui-même, mais « tout récit dénué d'autorité historique, quelque que soit son origine, dans lequel une communion religieuse reconnaît un élément fondamental de sa foi, parce qu'il contient l'expression de ses principaux

(1) *Real, Encyclopadie*, art. *Strauss*, par Wold. Schmidt, t. XIV, p. 777.

(2) Voir Ed. Zeller, *Vortrage und Abhandlungen* t. II, p. 470 : *Strauss und Renan*.

sentiments et de ses plus chères idées (1). » Du Christ des Synoptiques, il ne reste plus, pour Strauss, qu'un disciple de Jean-Baptiste qui, se croyant le Messie, espéra fonder le Royaume et plaça la loi morale au-dessus de la loi écrite. « La critique, dit-il, place Jésus dans la catégorie des individus doués de hautes facultés dont la vocation, dans les différents domaines de la vie, est d'élever le développement de l'esprit à des degrés supérieurs, individus que nous désignons ordinairement du nom de génies dans les branches extra-religieuses et particulièrement dans celles de l'art et de la science (2). » Dès lors le philosophe a le pas sur le théologien : ce qu'il est nécessaire de conserver c'est, non pas les faits, mais l'idée du Christ, de l'Homme-Dieu, idée que la philosophie considère comme l'éternelle vérité.

Dans la seconde et la troisième édition de sa *Vie de Jésus*, Strauss se montrera moins spéculatif (3) ; il tiendra un plus grand compte des faits de l'histoire évangélique et s'attachera davantage à l'étude de la personne du Christ. Enfin, dans son étude des *Eléments permanents* et des *Eléments passagers de Christianisme* publiée en 1838 sous le titre de *Friedliche Blaetter*, il s'efforcera de montrer que ses négations ne portent pas atteinte à ce qu'il y a de fondamental dans la foi chrétienne. Faut-il, avec certains

(1) *Vie de Jésus*, traduction Littré, t. II, p. 209.

(2) 1^{re} Edition de la *Vie de Jésus*, t. IV, p. 795 et 766.

(3) « Strauss a montré d'une manière irréfutable l'obscurité et l'incertitude qui règnent sur beaucoup de faits de l'histoire évangélique ; mais ce que Jésus a été, ce qui a fait de lui le Christ de la foi, c'est un problème dont, malgré d'heureux aperçus, il n'a pas trouvé la solution. » A. E. Biedermann, *Strauss und die gleichzeitige Theologie*, trad. Ch. Ritter, p. 8.

théologiens, attribuer ce retour à des vues plus positives, au désir qu'avait l'auteur de sortir de son isolement et d'obtenir une chaire de théologie ? Les conséquences de l'incident de Zurich (1) paraissent fournir un appui à cette thèse ; Strauss en fut profondément mortifié et aigri, mais c'est peut-être être injuste que de chercher des motifs intéressés à sa courte tentative de pacification.

Toujours est-il qu'un an après sa grande déception, Strauss publiait une quatrième édition de sa *Vie de Jésus*, d'un radicalisme absolu. Le chapitre sur la personnalité de Jésus a disparu. « Les voix de mes adversaires, dit l'auteur dans sa préface, m'avaient étourdi au point de me faire oublier l'idée première du livre. A force d'étudier les opinions contraires, j'avais perdu de vue mon objet... Mon travail, dans cette nouvelle édition, a donc consisté à aiguïser ma bonne épée que j'avais ébréchée moi-même. » Strauss devient combatif et se tourne contre le dogme lui-même. Dans son livre — *La Dogmatique chrétienne dans son développement historique et dans sa lutte avec la science moderne* — il étudie chaque dogme dans son origine biblique, sa croissance chez les auteurs chrétiens, son dépérissement chez les hérétiques ; puis il le montre comme inacceptable pour la philosophie et la critique modernes. Ce qui reste du dogme après ce travail, c'est une notion purement spéculative et déjà panthéistique. Dieu, Jésus-Christ,

(1) En 1839, le gouvernement radical de Zurich appela Strauss à une chaire de théologie, mais le peuple manifesta un tel mécontentement que la nomination fut rapportée. Strauss ne se consola jamais de cet échec. E. Zeller, *D.-F. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn, 1874.

le chrétien, sont remplacés, comme sujets personnels et comme auteurs du dogme par un facteur abstrait, collectif, universel : la Loi, l'Homme, le Genre humain.

Après ce livre qui, selon l'expression de Colani, ressemblait à une Dogmatique, comme un cimetière ressemble à une ville, on s'attendait à voir l'auteur poursuivre sa course et arriver aux extrêmes limites de la négation. Il n'en fut rien. Le lutteur se retira de la lice et se consacra, pendant 22 ans, à des travaux littéraires d'inégale valeur (1). Ce n'est qu'en 1864 qu'il revient à la théologie par sa seconde *Vie de Jésus, Das Leben Jesu für das deutsche Volk*. Le public lettré l'a méconnu, les théologiens l'ont abreuvé d'outrages ; il s'adressera au peuple qui lui, pense-t-il, lui rendra justice. Dans sa préface, il déclare qu'il n'est ni un révolutionnaire, ni un incrédule, mais un héritier légitime de Luther. A ceux qui ne peuvent plus accepter le dogme officiel, il apporte une nouvelle conception du Christianisme dans laquelle le départ est fait entre ce qui est passager et ce qui est éternel. Sur plus d'un point, il a redressé ses jugements avec une louable impartialité. S'efforçant d'oublier et ses préjugés et ses rancunes, il fait œuvre de critique uniquement inspiré de l'amour du vrai. Il arrive à cette conclusion que l'idée de la paternité de Dieu et de la filialité de l'homme est le contenu irréductible de la conscience de Jésus ; de là découle toute l'attitude religieuse et morale du fondateur du Christianisme. En lui

(1) *Julian der Abtrünnige*, 1847. — *Christian Marklin*, 1851. — *Ulrich von Hutten*, 1858 - 1860. — *Reimarus und seine Schutzschrift für die Vernünftigen Verehrer Gottes*, 1862.

nulle trace de conflit, parce que son développement est entièrement harmonieux et normal (1). « Parmi les promoteurs de l'idéal humain, Jésus se place en tous cas au premier rang ; il l'a agrandi et sanctifié par le caractère religieux qu'il lui a imprimé ; en l'incarnant lui-même, il y a introduit la flamme et la vie. » Le rôle de la critique est de rétablir, autant qu'il est encore possible de le faire, la figure du Jésus historique dans ses traits simplement humains (2), en invitant l'humanité à demander son salut à ce type de perfection morale dont Jésus le premier a mis quelques traits en lumière, mais dont la virtualité est le titre natif de l'espèce humaine et dont la réalisation progressive et l'achèvement final ne peuvent être que l'œuvre et la mission de l'espèce humaine toute entière. »

La voix de Strauss fut encore étouffée. Le peuple ne lut pas son livre et l'hostilité des théologiens se réveilla. De plus en plus aigri, il publia un violent pamphlet contre cette « secte maudite », *Die Halben und die Gauzen*. Enfin, après sept ans de silence, consacrés à de nouveaux travaux littéraires (3), le critique publie sa Confession, *l'Ancienne et la Nouvelle Foi*, se séparant avec éclat de ceux qui cherchaient à consolider le vieil édifice chrétien tout en faisant

(1) *Seconde vie de Jésus*, t. II, p. 42.

(2) *Seconde vie de Jésus*, t. II, p. 423.

(3) *Correspondance -- Voltaire*, 1870. -- *Lettres à Renan*, 1870. A propos de ces lettres, M. A. Réville dit que Strauss, « a perdu la possession de lui-même. » « Il y avait en lui comme une poche de fiel qu'il avait longtemps comprimée et qui s'était épanchée à la suite d'un grand trouble moral. » *Revue des Deux-Mondes*, (1873, vol. II, p. 261).

à la raison moderne les concessions légitimes et nécessaires.

Dans cette étude à la fois historique et critique, nous examinerons successivement les quatre questions auxquelles répond Strauss. — Sommes-nous encore chrétiens ? Sommes-nous encore religieux ? — Comment concevons-nous le monde ? Comment ordonnons-nous notre vie ? — Nous fondrons ensemble les deux dernières questions, vu leur étroite connexité.

CHAPITRE I

Le CHRISTIANISME.

La foi est différente de la preuve, l'une
est humaine, l'autre est un don de Dieu.

PASCAL.

§ 1 — Exposé de la réponse à la question : *Sommes-nous encore chrétiens ?*

Quel est ce « nous », au nom de qui parle Strauss ? L'auteur nous le dit dans son Introduction. Il s'agit des hommes à qui ne suffit plus l'ancienne foi de l'Eglise tant évangélique que catholique, et qui, sentant l'antinomie de plus en plus marquée entre la foi traditionnelle et la culture moderne, appellent de tous leurs vœux une réforme(1) Mais cette réforme, sous peine d'aboutir à un compromis stérile, devra être radicale : rejeter la divinité de Jésus-Christ, cesser de faire de celui-ci le centre du culte et constituer une religion en dehors du Christianisme, tel est le plus cher désir des hommes dont Strauss se dit l'interprète.

Quels sont les motifs de cette opposition irréductible au Christianisme ? Nous ne pouvons plus être chrétiens, dit Strauss, parce que nous ne pouvons plus admettre ce qui constitue l'essence même du christianisme, c'est-à-dire la croyance aux dogmes de l'Eglise (1). Il va dès lors soumettre

(1) *Der alte und der neue Glaube*, ein Bekenntniss. Von D.F. Strauss. Bonn 1895. Einleitung, p. 13. Traduit en français par Louis Narval. C. Reinwald. Paris 1876.

à une critique acérée tous les dogmes ecclésiastiques, en commençant par le Symbole des Apôtres. Doctrines de la Trinité, de la Création, du péché originel, de la personnalité du Diable, toutes notions qui ont succombé devant la raison moderne. Quant à la Rédemption par la mort du Christ, c'est simplement une transformation de l'idée païenne de la réconciliation avec la divinité obtenue au moyen des sacrifices (1). Impossible de croire davantage à la Résurrection, à la descente aux enfers, à l'Ascension, doctrines dans lesquelles on peut voir tout au plus quelques images fantastiques d'un symbolisme postérieur (2). Aussi voit-on Voltaire, en France, Reimarus, en Allemagne, combattre ces idées d'un autre âge. Avec eux, le rationalisme prend naissance et inaugure la critique biblique. La conception de la Bible se transforme, le bloc se désagrège ; le livre intangible de la Révélation devient une histoire de la littérature juive. On traite l'Ancien Testament sur un pied d'égalité avec l'histoire grecque ou romaine ; le nouveau Testament cesse d'être considéré comme étant entièrement de la main des apôtres. Les trois premiers Evangiles et le livre des Actes ne sont que des compilations réunies vers la fin du premier siècle. L'Evangile de Jean, inspiré par la doctrine néo-juive du *logos*, est un récit dogmatique et nullement une histoire.

Mais c'est surtout contre la personne du Christ que

(1) *Der alte und der neue Glaube*, p. 16

(2) *Ibid.*, p. 19.

Strauss tourne ses armes. Dans sa christologie, Schleiermacher revenait, à sa manière, à l'idée de l'homme-Dieu (1). En Jésus se trouve une âme humaine, mais tellement pénétrée du divin que celui-ci agit seul en elle. Aussi Jésus fut-il exempt de péché: en lui, la plus haute personnalité ne s'était pas unie peu à peu à la plus infime; leur rapport ayant toujours été constant, la plus haute retenait toujours l'autre sous ses ordres. Pour étayer son système christologique, Schleiermacher s'appuyait surtout sur le quatrième Evangile, faisant assez peu de cas des Synoptiques. Or voici qu'une critique nouvelle s'attaque à l'authenticité de l'Evangile de Jean et ébranle par là même le système de Schleiermacher. Ce fut dans les Synoptiques que les théologiens allèrent chercher le Christ historique. Plus de philosophie d'Alexandrie pour lui imprimer une personnalité, mais uniquement des souvenirs rassemblés et conservés sur place, encore qu'avec des idées préconçues.

Il faut toutefois, pour être juste, se rappeler que, affranchi du joug de Schelling, Strauss cherche sincèrement à dégager le Christianisme du traditionalisme (2) qui régnait en souverain à la cour aussi bien que dans les Universités. C'est le but de ses *Vie de Jésus*, de sa *Dogmatique* et des *Friedliche Blätter*. Malheureusement il va trop loin et reste

(1) *Op. laud.* p. 26 et 27.

(2) « Raillant on dédaignant toute philosophie... cette orthodoxie proclame par la bouche de l'un de ses représentants les plus autorisés, la nécessité d'une volte-face de la science (*Umkehr der Wissenschaft*), et non seulement de la science théologique, mais de toutes les sciences. » F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, p. 14.

seul exposé au feu croisé des orthodoxes et des libéraux. Personne ne lui rend justice, personne ne vient à son aide. C'est peut-être que la secousse donnée à la tradition n'a pas été assez violente. Alors le vieux lutteur fait un dernier effort pour débarrasser la religion des restes du passé et en finir avec cette mythologie chrétienne au nom de laquelle tous le condamnent. « Je ne voudrais, dit-il à ce moment, ni ne veux détruire aucune confiance, aucune foi ; mais elles sont déjà ébranlées. Je veux montrer la direction où, selon ma conviction, on pourra trouver un sol ferme ». Il ne peut faire toutefois que son génie négatif triomphe de ce qu'il y a encore en lui d'aspirations chrétiennes. Il lui manque la qualité indispensable à tout critique de la Bible et de l'Eglise : le sens chrétien. Le talent, la pénétration d'esprit, le génie même ne comblent pas cette lacune ; ils permettront de reconstituer magistralement certains faits et certaines individualités du passé, mais non les individualités et les faits du monde religieux. On pourra, comme Renan, ressusciter la vie romaine au temps de Claude et de Néron, mais on sera superficiel et partial quand on voudra faire revivre des individualités telles que celles de Jérémie, de saint-Paul, de Jésus. A l'esprit de Strauss, si merveilleusement doué pour l'analyse, si habile à dissiper les brouillards, à son immense savoir, à son sens critique, porté à la négation, il eût fallu un contre-poids : le sens chrétien ; et c'est pour en avoir manqué qu'il est devenu le négateur de l'Ancienne et de la Nouvelle Foi. Il n'en demeure pas moins que Strauss a ouvert des voies nouvelles à la cri-

tique conservatrice elle-même et qu'il faut se souvenir du courage dont il fit preuve dans un temps où l'orthodoxie régnait à peu près sans partage. « De son intelligence, comme il le dit lui-même, on pourra penser ce qu'on voudra, mais on ne pourra méconnaître sa loyauté (1). »

§2. — Critique de la réponse à la question : Sommes-nous encore chrétiens ?

Le conflit entre la religion et la culture moderne est allé s'accroissant depuis les attaques de Strauss, et les arguments du célèbre critique ont été soigneusement recueillis par les adversaires actuels du Christianisme. Nous en sommes plus chrétiens, dit Strauss, parce que

1° Nous n'admettons plus le dogme chrétien.

2° Le fait historique de la vie de Jésus n'est pas établi d'une façon suffisamment *une* et indiscutable pour pouvoir devenir le point de départ d'une religion *chrétienne*.

3° Le Christianisme est contraire à la civilisation.

Nous ne nous arrêterons pas à cette dernière affirmation. C'est là un point dont l'apologétique n'a plus à s'occuper, les adversaires du Christianisme ne poussant plus guère la partialité et le paradoxe jusqu'à soutenir qu'il y a opposition radicale entre le progrès et l'Évangile (2). Nous nous

(1) *Ein Nachwort als Vorwort*, 1873, p. 6 ; préface postérieure à l'impression de la *Confession*.

(2) Consulter sur ce point le cours inédit de morale chrétienne de M. Balaivoine. -- Bovon, *Morale chrétienne*, p. 297-302. -- Channing, *Traité religieux*, t. I, p. 17-39. -- A. Coquerel, *le Christianisme expérimental*, p. 312, 342. -- A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 41-59. -- A. Bouvier, *Paroles de foi et de liberté*, p. 75, 171. -- Recolin, *Revue Chrétienne*, 1893, p. 445.

bornerons aux deux premières affirmations et particulièrement à celle relative au dogme, pour la raison que Strauss la déclare capitale et suffisante pour miner le Christianisme.

« Nous ne sommes plus chrétiens, parce que nous n'admettons plus ce qui constitue le fond positif du christianisme, à savoir le dogme. » On voit que le critique confond Dogme et Christianisme. Il n'a pas été seul à établir cette confusion et c'est là la grande erreur qui a fait dévier tant de débats théologiques. L'un des grands mérites de l'Ecole de Strasbourg et, plus récemment, de l'éminent auteur de *l'Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, aura été de dissiper cette erreur et de montrer que si le Christianisme contient le dogme, il ne saurait être tout entier ramené à celui-ci. Qu'est-ce, en effet, qu'un dogme ? « On appelle dogme au sens distinct, dit M. A. Sabatier, une ou plusieurs propositions doctrinales qui sont devenues dans une société religieuse, par l'effet des décisions de l'autorité compétente, objet de la foi et règle des croyances et des mœurs (1). » Il s'ensuit que le dogme n'a rien d'immuable et de définitif. L'auteur de *l'Esquisse*, analysant la notion du dogme, y découvre trois éléments : un élément religieux qui provient de la piété, un élément intellectuel et philosophique qui suppose la réflexion et la discussion, enfin un élément d'autorité qui vient de l'Eglise.

L'élément religieux ou mystique est primordial; c'est

(1) *Esquisse d'une Philosophie de la Religion, d'après la psychologie et l'histoire*, p. 463.

sur lui qu'agit l'élément intellectuel afin de le formuler et de le coordonner. Aussi ne saurait-on souscrire à la théorie de M. H. Bois, à savoir que le dogme produit la religion et non la religion le dogme. « La pensée, dit-il, peut naître sans le sentiment et le sentiment ne naît pas sans une pensée quelconque (1). » N'y a-t-il pas là une erreur psychologique ? L'idée en général a-t-elle pu naître d'autre chose que d'une sensation ? De même, l'idée religieuse pourrait-elle procéder d'autre chose que d'un sentiment de piété ? La perception du Dieu intérieur a précédé sa représentation et son intellectualisation. C'est bien ce que prouve l'histoire des religions. Dire que la religion ne peut être produite que par l'élément intellectuel, c'est confondre le contenant et le contenu, la formule et la substance. Sans doute, M. Bois a raison d'affirmer que la formule réveille la conscience endormie, mais cela ne prouve qu'une chose : c'est que la formule n'est qu'une cause occasionnelle, que le véhicule d'une expérience première capable de réveiller un sens endormi. D'ailleurs, la profondeur religieuse de certains chrétiens dépourvus de culture intellectuelle, ne dit-elle pas que la religion se transmet par autre chose que par des formules ? L'élément mystique semble donc bien précéder l'élément intellectuel. On peut conclure à leur conditionnement mutuel, mais en donnant la priorité chronologique au sentiment (2).

(1) *Revue de Montauban*, 1890, t. II : *Rôle et définition du dogme*, p. 71.

(2) « Ce qui préexiste à la formule théologique, c'est le sentiment religieux. Sans doute, dès le début, le sentiment religieux n'est pas dénué d'éléments

Ce sont les dogmes que Strauss attaque avec violence, mais sans tenir assez compte de leur évolution et de leur signification. Il est vrai qu'il se trouvait en présence d'une théologie incapable de comprendre qu'on aura jamais le droit de donner à aucune doctrine formulée par le fidèle ou en dehors de lui, le caractère absolu et sacré qui ferait de cette doctrine un dogme immuable (1). C'est pourtant ce qu'a fait toute autorité ecclésiastique, papes, conciles ou synodes, conférant à la formule religieuse un caractère d'absoluité par leurs décisions. Au sein des luttes théologiques, chaque parti est amené à considérer tel ou tel point de doctrine comme faisant partie des vérités fondamentales du Christianisme. Quand un parti triomphe, ses opinions particulières s'ajoutent au système de la doctrine chrétienne ; mais si aucun des partis en présence n'est vaincu, on en vient à la séparation, chacun considérant son opinion comme un facteur essentiel du salut. Là est le danger du dogme envisagé au point de vue de l'autorité. La foi purement dogmatique est, d'ailleurs,

intellectuels ; la piété implique des notions plus ou moins obscures, des jugements plus ou moins confus ; affirmer l'isolement absolu de l'émotion religieuse et son indépendance foncière à l'égard de toute manifestation de l'intelligence, c'est briser l'unité indissoluble des facultés de l'âme, c'est opérer dans la vie de l'individu une scission qui est une mutilation. » Lobstein, *Introduction à la Dogmatique protestante*, p. 16.

(1) César Malan, *le Dogmatisme* ; voir p. 29-44. — Em. Burnouf, *La science des religions*, ch. XIII. « La fixité des formules est une cause de décadence pour l'orthodoxie... L'orthodoxie, en figeant les formules, les exagère et les amène à un sens littéral autre que le sens symbolique et sans signification profonde. »

aussi contraire à notre nature qu'à l'esprit du Christianisme. Toute l'autorité du dogme lui vient de ce que la conscience reconnaît en lui un fait chrétien capable d'enrichir la vie religieuse et d'aviver la piété (2). En combattant le caractère absolu et irrationnel de certains dogmes, Strauss aurait dû se rendre compte de ce fait que la religion sans dogme est une indétermination, donc une impossibilité psychologique. Au sentiment, il faut des formules qui le rendent précis et concret. L'Eglise ne pouvait pas ne pas synthétiser les affirmations de sa foi (3). Son erreur a été uniquement de vouloir établir l'unité de la doctrine et de s'opposer au développement légitime de la théologie. Or, Strauss s'est placé au même point de vue que l'Eglise qu'il combattait, ne voyant, comme elle, dans le Christianisme, qu'un corps de doctrines. C'est là l'erreur suprême, l'hérésie capitale touchant l'Evangile. Rien de moins dogmatique que l'enseignement de Jésus. Le Christ se présente à nous avec des actes, avec des paroles de vie, non avec des formules à imposer. Ses paroles sont tellement adéquates au sentiment religieux, qu'elles semblent avoir jailli du fond même de la conscience, sans avoir passé par

(1) Secrétan *la Civilisation et la Croyance*, p. 263 : « Rien, suivant moi, ne saurait être admis d'autorité, non seulement parce qu'il faudrait toujours en appeler à la raison pour examiner les titres de l'autorité, mais surtout parce qu'une doctrine reçue de cette façon, resterait en nous comme une substance étrangère. » Cf. *cours inédit*. de M. A. Sabatier, *Le principe d'autorité en matière religieuse*. Introduction.

(2) E. Ménégoz, *l'Autorité de Dieu*, 1892, p. 9. « A moins de croire aveuglément à la parole d'un homme, on n'échappera pas au subjectivisme. »

(3) Bovon, *Dogmatique chrétienne*, t. I. p. 27. — *Nouvelle Revue de Théologie*, de Strasbourg t. I, p. 222. — Gieseler, *Histoire des dogmes*, p. 5 et 6.

le prisme souvent déformant de l'intelligence. Nulle analyse patiente de ce qu'il éprouve et communique à ses disciples, mais partout la vérité simple et lumineuse, l'expression pour ainsi dire instinctive du principe de vie qui était à la base de son expérience religieuse (1). On a pu ramener cette expérience au double sentiment de la paternité de Dieu et de la filialité de l'homme, et en déduire toutes les applications religieuses et morales du Christianisme. Mais, à l'époque où Strauss combattait le Christianisme, cette œuvre de simplification, ou mieux de restauration, n'était pas même entrevue. La théologie traditionnelle se présentait sous la forme d'un bloc. Il fallait tout admettre ou tout rejeter, parce qu'on confondait partout le fond et la forme, le sentiment chrétien avec les formules élaborées par les docteurs. Ce qu'il faut reprocher à l'auteur de *l'Ancienne et de la Nouvelle Foi*, c'est moins d'avoir entamé la lutte contre le christianisme traditionnel que de n'avoir pas réussi, avec son esprit si pénétrant, à découvrir les éléments essentiels et impérissables de l'Evangile sous les altérations que les formules ecclésiastiques lui avaient fait subir. Il a, en un mot, pratiqué le principe du *tout ou rien* et les adversaires actuels du Christianisme, qui lui empruntent ses arguments, n'ont pas l'excuse qu'il avait, d'avoir vécu en un temps où l'immobilisme régnait en maître dans le monde de la pensée chrétienne. Aujourd-

(1) A. Sabatier, p. 193 : « Jamais homme ne parla comme cet homme. parce que jamais homme n'eut moins de souci de ce que nous appelons l'orthodoxie, c'est-à-dire, la formule abstraite et correcte. »

d'hui, rejeter le Christianisme tout entier sous le prétexte que la vieille dogmatique est inconciliable avec la culture moderne, c'est ignorer les travaux de la théologie progressiste qui nous a appris à distinguer soigneusement entre la pensée de Jésus et celle de ses interprètes ; c'est, en un mot, parler au nom de la culture moderne en pensant et en raisonnant, comme on le faisait il y a une cinquantaine d'années. Que de gens se croient en avance quand ils ne font que retarder !

Nous estimons que Strauss n'était pas davantage dans le vrai, lorsqu'il affirmait que le fait historique de la vie de Jésus n'est pas établi d'une manière suffisamment *une*, pour qu'on puisse y rattacher la religion chrétienne.

Il existe, sans doute, dans la vie de Jésus, bien des points obscurs ; mais est-ce une raison pour se détourner de sa personne ? Le fait chrétien n'est ni à nier, ni à prouver. Il faut voir en lui, avec Burnouf (1), trois éléments : la théorie du Christ, la légende du Christ et l'histoire de Jésus. Les deux premières peuvent être l'objet de la science et des controverses théologiques, mais, comme on l'a dit, il est une ancre à laquelle le vaisseau de la foi peut toujours rester attaché : c'est la réalité de la vie de Jésus et de sa prédication, attestées non seulement par les livres chrétiens, mais par les témoignages indirects les moins suspects (2). En étudiant scientifiquement la vie de

(1) E. Burnouf, *La science des religions*, p. 242-244.

(2) Cf. Stuart Mill, *Essai sur la Religion*, p. 228.

Jésus, la critique ne fait pas œuvre hostile à la foi, Elle constate des faits; il y a donc objet d'observation et non de foi. Avec M. Stapfer, il faut affirmer que celle-ci ne saurait dépendre d'un fait historique qui est soumis à un examen scientifique et qui ne peut se constater que par l'étude, le sens critique, l'intelligence.

Et ce n'est pas réduire l'importance de l'élément intellectuel. Sans lui l'émotion religieuse et les faits chrétiens resteraient à l'état vague et seraient impuissants puisque inexprimés. Mais tandis que l'élément mystique est stable et ne peut varier qu'en intensité, en raison du développement de la conscience des individus, l'élément intellectuel ou philosophique n'a rien d'immuable puisqu'il suppose la réflexion et la discussion. C'est lui qui transforme en formules les émotions religieuses, engendre le dogme et le travail de la théologie. « L'émotion religieuse, qui est le sentiment, se transpose, dans l'esprit, en la notion d'un rapport, c'est-à-dire en une notion intellectuelle qui en devient l'image expressive ou la représentation. Mais il faut bien noter que la notion intellectuelle et l'émotion religieuse restent essentiellement différentes de nature (1) ».

Or une formule ne saurait être définitive, puisqu'elle dépend de la culture intellectuelle du sujet (2). Aussi doit-

(1) A. Sabatier, *Esquisse*, p. 305. — Lobstein, *op. laud.*, p. 81 et 82 : « L'émotion interne se traduit d'abord par l'intermédiaire de l'imagination : le mythe naît. La réflexion naissant, le mythe est remplacé par la formule. »

(2) Cf. G. Frommel, *Revue chrétienne*, 1894, p. 49 : « De même que ce sont les hommes qui font l'histoire avec leurs besoins variés, leurs aptitudes particulières, leurs tendances individuelles, de même ce sont eux qui font le dogme avec leurs tâtonnements et leurs méthodes. »

on se garder de proclamer l'immutabilité du dogme : « Les dogmes ne sont pas des choses mortes ; ils ont une vie intime et se développent toujours par une sorte de végétation sourde et irrésistible (1) ». Vouloir arrêter leur développement à un moment donné serait leur porter un coup mortel. La pensée doit, en effet, toujours travailler à rendre leur formule plus adéquate à leur objet et plus conforme à la culture générale du moment. S'il en était autrement, on se trouverait vite en présence de dogmes « saugrenus, mille fois réfutés par la raison et la conscience, presque universellement abandonnés et ne tenant encore debout que par la force des habitudes (2) », ou pour parler avec Jouffroy, en présence « d'un assemblage informe de vieux symboles mutilés à travers lesquels le sens primitif ne perce plus, étant voilé par des maximes despotiques ou superstitieuses, par l'ambition du pouvoir ou l'abrutissement du peuple » (3).

La critique est bienfaisante, car elle fait apparaître un Christ plus réel. Les oripeaux dogmatiques, les guenilles juives, grecques ou alexandrines tombent une à une, nous découvrant l'être unique et admirable qui a établi le véritable rapport entre Dieu et l'homme (4). C'est à elle qu'est due la tendance actuelle du retour à la foi de

(1) A. Sabatier, *La vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution*. Voir la polémique entre M. Sabatier et M. Godet : *Le chrétien évangélique*, 1891, p. 97-111 ; *Revue chrétienne*, p. 18-33.

(2) Renouvier. *La Critique religieuse*, 1^{re} année, p. 401.

(3) Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 5.

(4) Cf. A. Sabatier, *op. laud.* p. 206. — Th. Bost, *le Christianisme libéral*, p. 73. sq. — G. Ebersolt, *La Critique religieuse*, 1879-1880, p. 206.

Jésus dont l'Eglise s'est éloignée par le travail spéculatif, c'est dans ce sens qu'on a pu dire : « La Chrétienté a épuisé tout ce que pouvait lui fournir la foi en Jésus (1) ».

Est-ce à dire que la *foi en Christ* doive disparaître ? Bien qu'elle puisse devenir une *christolâtrie* empêchant le fidèle de s'élever jusqu'à Dieu, elle n'en est pas moins un élément essentiel de la religion chrétienne. Autre est la croyance, autre la foi. Celle-ci n'a en définitive de rapport qu'avec l'invisible et l'éternel. Sans doute, elle se tourne, dans toutes les religions, vers une apparition historique, mais ce qui l'attire, ce n'est pas le côté sensible et contingent, mais l'essence divine qui se manifeste en elle. Cette foi, « démonstration des choses qu'on ne voit pas » (2), ne peut naître en nous que lorsqu'un rayon du monde invisible, transmis par le monde visible, la nature ou l'histoire, pénètre dans les profondeurs de notre cœur. C'est ce qui a eu lieu pour Jésus. « En lui, l'esprit de Dieu s'est mystérieusement uni et confondu avec l'esprit humain, de façon à ne former avec lui qu'une seule conscience qu'il inaugure (3). » C'est par le cœur que je constate en Jésus cette union du divin et de l'humain ; c'est ma conscience qui soupire après une manifestation du Dieu communiquant la vraie vie à ses créatures. Sans doute, cette foi en la révélation de Dieu en Christ est connexe à la foi du Père céleste ; c'est cela même qui en

(1) A. Réville, *Histoire du dogme de la Divinité de J. C.*, p. 185.

(2) Hébreux, ch. XI, v. 1.

(3) E. Ménégoz, *cours inédit. d'exégèse*. Epître aux Romains.

fait la valeur : elle seule amène l'homme à consacrer son cœur à Dieu et constitue la foi qui sauve. Par elle on se repent envers Dieu, on se convertit à Dieu, on se sanctifie en vue de Dieu, on espère en Dieu, on se console en Dieu ; pour tout dire en un seul mot, on prie Dieu (1). En opérant sur la vie de Jésus, la critique ne porte donc pas atteinte à la foi en Christ. Dominant tous les problèmes théologiques, cette foi échappe aux vicissitudes des querelles ecclésiastiques. Elle est une réponse au problème angoissant de la vie et voilà pourquoi elle n'est point troublée lorsqu'on lui montre un Jésus différent de celui de la tradition. Comme le dit si bien M. Gourd (2) : « Pourquoi, par des questions indiscretes sur des domaines étrangers, contesterais-je l'absolu qui m'attire en Jésus et que je veux élever en moi ? Ce que je cherche, c'est une apparition insondable d'amour et de lumière ; c'est le rédempteur du passé et le maître de l'avenir ; c'est la parole, c'est l'accent, c'est la vie qui se mettent en travers des désespérances, des désolations ; tout le reste peut se voiler à l'arrière plan. »

En s'attachant au côté purement historique de l'œuvre de Jésus, Strauss n'a pas saisi les profondeurs et le mystère de sa nature ; il a méconnu en lui le Christ, le Révélateur. Il n'a pas vu, d'autre part, que la critique, loin de nuire au Christianisme, devait infuser à celui-ci une vie nouvelle, en offrant à la vénération du fidèle un Christ

(1) F. Pécaut, *De l'avenir du théisme chrétien*, p. 37.

(2) J.-J. Gourd, *Les Trois Dialectiques*. Genève, 1897, p. 101.

dégagé des éléments légendaires dont la tradition a entouré son portrait, et que le Christ, symbole du Divin et de l'Absolu, est au-dessus de la critique et de l'histoire (1). Cette double erreur a faussé sa conception du Christianisme. Reconnaissons toutefois que les coups portés par l'impitoyable critique au dogme et à la christologie traditionnels, ont contribué à montrer aux moins clairvoyants la nécessité d'établir une distinction entre le dogme et le Christianisme, distinction aujourd'hui plus nécessaire que jamais (2). Tout nous dit que notre société est et restera viciée aux sources de sa vie, si le Christianisme n'y reprend pas la place qui lui revient.

Mais il faut, pour cela, qu'il sorte des ornières où il s'est enlisé et qu'il change ses formules vieilles. Le chrétien n'a rien à redouter de cette évolution. « Quod evolvitur, non ideo proprietate mutatur », faut-il dire avec Vincent de Lérins. L'épanouissement, la frondaison de l'arbre n'est pas une variation du germe, et ce n'est pas devenir autre que de développer le contenu de sa loi, puisqu'au contraire c'est achever de devenir soi-même (3). Le Christianisme immobilisé est incompatible avec la culture moderne; entre lui et la pensée contemporaine, il y a un

(1) Cf. Max Muller, *Essai sur l'histoire des religions*, p. 477. — C'est aussi le point de vue de Tolstoï dans les *Évangiles*.

(2) Lobstein, *op. laud.*, p. 29. — Voir dans la *Revue chrétienne* du 1^{er} avril 1897, p. 250, le témoignage de M. Lavissee, et dans le *Sens de la vie*, p. 275, celui de M. Rod sur le Christianisme.

(3) Cf. Brunetière, *La religion et la science*, p. 42. — Ed. Scherer, *Mélanges de critique religieuse* p. 18 et 19. — Guyau, *L'Irréligion de l'Avenir*, p. 117.

abîmé qu'aucun effort ne peut combler. De là « l'obligation toujours plus pressante pour l'individu et pour l'Eglise de ne pas s'endormir dans une satisfaction trompeuse, mais de progresser indéfiniment, car le Christianisme n'est rien, s'il n'est pas en nous tout ensemble, un idéal qui n'est jamais atteint et une force intime qui nous pousse toujours à nous dépasser (1) ». Au lieu de laisser librement couler le fleuve qui doit féconder les plaines où il passe, le dogmatisme cherche à le maîtriser et à l'endiguer. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on voie une troupe de travailleurs toujours plus nombreux s'attaquer à la digue et chercher à la percer afin de répandre au loin les eaux vivifiantes?

Chaque fidèle doit se former sa conception du Christ à l'aide de sa conscience et de l'histoire, et le Protestantisme se doit à lui-même de se débarrasser de la christologie catholique que les grands conciles lui ont léguée. Comment ne pas constater avec tristesse que « à vrai dire, nous n'avons pas de christologie protestante (2) » Luther et Calvin n'ont fait que commencer la Réforme (3). Leur œuvre, malgré la largeur de son point de départ, n'a pas tardé à verser dans le littéralisme qui, en prêtant à la lettre des Ecritures une valeur absolue et uniforme, en faussait le vrai sens, et dans le confessionnalisme qui

(1) Sabatier, *Esquisse*, p. 207. — Cf. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 494. — Gerold, *Le principe de la Réforme*, p. 33, 34.

(2) Stapfer, *la Mort et la Résurrection de J.-C.*, p. 338.

(3) Paul Chapuis, *Revue chrétienne*, 1897, p. 242. — Bruston, *La descente du Christ aux enfers*, p. 45. — G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, p. 11.

pensait pouvoir renfermer et préserver la vérité traditionnelle dans ses confessions de foi respectables (1); mais imparfaites comme toute œuvre de docteurs et plus propres à diviser qu'à unir, à gêner les recherches de la pensée qu'à les guider. Au Protestantisme du présent et de l'avenir de continuer l'œuvre d'émancipation et de nous conduire au Christianisme sans épithète. On parle encore d'un Christianisme orthodoxe, d'un Christianisme libéral. Est-ce que le christianisme peut être conforme à autre chose qu'à lui-même et a-t-il jamais, dans son essence, été autre chose que large, ouvert à tous? Pour quoi continuer à le définir par certains de ses caractères occasionnels?

Immuable dans son principe, le véritable Christianisme, religion du salut par la seule foi du cœur (2), peut s'adapter à toutes les formes de l'évolution religieuse qui ne peuvent l'épuiser, parce qu'il les dépasse toutes. C'est là son originalité et sa supériorité. Cette plasticité apparaît clairement au cours de son développement historique. L'Eglise catholique contient bien le principe chrétien, mais enfoui sous le formalisme judaïque et l'esprit romain de domination. De même le Protestantisme ne saurait apparaître comme l'expression du pur Christianisme, bien qu'il s'en soit approprié les éléments essentiels. Pour ce qui est de l'Eglise primitive, nous pouvons

(1) « Quand vous vous indignez contre quelque vieux préjugé absurde, songez qu'il est le compagnon de route de l'humanité depuis six mille ans peut-être, qu'on s'est appuyé sur lui dans les mauvais chemins, qu'il a reçu, pour ainsi dire, de la vie humaine. N'y a-t-il pas pour vous quelque chose de fraternel dans toute pensée d'homme? » Goyau, *op.*, *laud.*, p. 27.

(2) Cf. Ménégosz, *l'Evangile du Salut*, p. 22.

souhaiter le retour à la ferveur religieuse des premières communautés évangéliques, mais non le rétablissement de leurs formes. Qu'est-ce à dire, sinon que le Christianisme intégral est indépendant de toute forme particulière, ou mieux, de toute Église? Nous n'entendons pas que l'Église doive disparaître. De même que l'esprit pour se manifester doit s'incarner dans un organisme, de même le Christianisme doit prendre corps dans l'Église; mais de même que la vie de l'esprit devient plus profonde, plus intense à mesure qu'elle se dégage de la vie du corps, de même aussi le Christianisme se montrera plus pur et plus puissant à mesure qu'il se dégagera de sa forme, c'est-à-dire des Églises particulières. Sans doute, cette évolution sera très lente et nos efforts actuels doivent tendre à donner au principe chrétien sa forme la plus pure possible dans une Église s'inspirant toujours de plus en plus de l'idéal évangélique. Mais nous avons la conviction qu'un jour viendra où l'esprit du Maître fera éclater tous les cadres actuels. A ce moment sera établie « une religion qui n'aura pour limites aucune confession de foi, pour barrières les formules d'aucune doctrine, une religion qui ne connaîtra pas l'anathème, aussi profonde que la misère de l'homme, aussi vaste que la pitié de Dieu, religion universelle d'une invisible Église à laquelle se rattacheront tous ceux qui, dans cette vie obscure, espèrent la justice et croient à la bonté (1) ». En dépit des prophéties de

(1) Ch. Wagner, d'après M. Sabatier, *Journal de Genève*, 20 juin 1897. — Cf. A. Vinet, *Essais de philosophie morale et religieuse*, p. 83.

Strauss et des héritiers de son esprit, le Christianisme, « histoire de l'irrationnel et de l'absolu dans l'univers et dans la pratique, bonne nouvelle, incompréhensible nouvelle du *Dieu avec nous*, du *Dieu en nous* (1) » est la religion éternelle, la religion de l'avenir.

(1) J.-J. Gourd, *op. laud.*, p. 92.

CHAPITRE II

La Religion

Dieu est en nous quand nous aimons.
BOSSUET.

§ 1. — *Exposé de la réponse à la question : « Avons-nous encore une religion ? »*

La rupture avec le Christianisme implique-t-elle la négation systématique du sentiment religieux ? Telle est la question qu'examine Strauss dans la seconde partie de sa *Confession*. « Nous serons d'autant moins disposés à renoncer à la religion sans plus d'examen, dit l'auteur, que nous sommes habitués à considérer l'aptitude à la religion comme une supériorité de la nature humaine, et même comme son plus haut titre de noblesse (1). » Strauss étudie tout d'abord la genèse du sentiment religieux, dont il trouve le fondement dans la crainte et l'intérêt (2). En présence de la nature, l'homme sent sa petitesse et son impuissance ; il souffre de l'indifférence ambiante. Aussi tend-il à personnifier les forces extérieures qui, en deve-

(1) *Der alte und der neue Glaube*, p. 62.

(2) *Ibid*, p. 63. « Si toute chose avait sans cesse répondu au désir de l'homme, si ses plans n'avaient jamais échoué, si, par une douloureuse expérience, il n'avait pas dû apprendre à douter de l'avenir, alors la foi à des êtres supérieurs serait difficilement née en lui. »

nant des êtres supérieurs, lui deviennent accessibles. Ainsi naît le polythéisme, forme primitive de la religion. Mais, protégé contre ce qui l'entoure, l'homme veut encore voir ses plus nobles tendances soutenues contre ses instincts mauvais et son manque d'énergie; il lui faut une divinité qui satisfasse aux réclamations de sa conscience. La représentation de cette divinité s'épurant dans la mesure où la nature humaine devient un facteur actif, on aboutit au monothéisme dont l'expression la plus pure se trouve dans le christianisme, avec son Dieu Père et personnel.

Mais voici la philosophie qui, introduisant dans la notion de Dieu l'idée d'*absolu*, établit une opposition irréductible entre son Dieu et celui de la religion, lequel est purement *relatif*. De plus le Dieu des philosophes est *infini*, ce que ne saurait être le Dieu de la religion, « toute personnalité étant une limite (1). » En vain a-t-on essayé d'établir la personnalité de Dieu par la preuve cosmologique. Partant de la contingence du monde, on aboutit à une cause supérieure, mais non à un auteur personnel de la création. La pensée reste en présence d'un univers toujours égal à lui-même, reposant sur lui-même, dans un perpétuel échange de phénomènes. La preuve physico-théologique elle-même ne nous donne pas autre chose. Depuis Kant, toutes les preuves de l'existence de Dieu ont été réduites à néant et il n'y a plus rien que de suranné dans la représentation courante de l'Être supérieur. Penser un Dieu personnel,

(1) *Ibid*, p. 79. « Depuis que Dieu a perdu tous les attributs d'un être personnel, comment pourrions-nous concevoir un Dieu personnel? »

c'est créer un être semblable à nous. Comme le dit Fichte : « Vous n'avez pas, comme vous le désiriez, imaginé Dieu, vous vous êtes multipliés vous-mêmes dans votre imagination. »

Œuvre de l'imagination aussi, la croyance à l'immortalité de l'âme qui sert parfois d'appui à la foi en un Dieu personnel ; aucune des preuves qu'on a essayé d'en donner ne tient debout en présence des exigences de la philosophie et de la science. Abandonnons donc toutes ces conceptions puériles et n'y voyons que des jeux de notre imagination.

Est-ce à dire que nous ne soyons plus religieux ? Loin de là, affirme Strauss, car, répète-t-il après Schleiermacher, l'essence de la religion consiste en ceci que nous nous sentons absolument dépendants d'une puissance supérieure. Mais, comme la dépendance réelle, absolue, opprimerait et anéantirait l'homme, « il lui faut conquérir, sous le fardeau qui lui pèse, de l'air et de l'espace (1). » Aussi Feuerbach affirme-t-il avec justesse que le *désir* est un des fondements de la religion. Sentiment d'absolue dépendance et désir de faire tourner cette dépendance à l'avantage de l'homme, voilà ce que nous trouvons comme fond de la vie religieuse. Nous sommes loin sans doute de la foi de nos ancêtres adorant un Dieu personnel, mais limitation et transformation ne signifient pas anéantissement. L'élément fondamental de toute religion, à savoir le sen-

(1) *Ibid.*, p. 90.

timent d'une complète dépendance, nous restant, nous sommes encore religieux.

Mais quel est l'objet de ce sentiment ? C'est l'Univers, en présence duquel nous nous reconnaissons comme « partie d'une partie, nous apprécions notre force comme un néant en proportion de la toute-puissance de la nature, notre pensée comme en état seulement d'embrasser lentement et péniblement la plus infime portion de ce que le monde nous offre comme objet de notre savoir(1). » Mais ce savoir, si restreint soit-il, nous permet de découvrir, dans le perpétuel changement des choses, de l'ordre, de la constance, des lois. Aussi attribuons-nous à l'Univers l'intelligence dont nous constatons la manifestation dans le jeu des lois naturelles. Dès lors, nous nous sentons dépendants non plus seulement d'une puissance implacable devant laquelle nous nous inclinons avec résignation, mais en même temps de l'ordre, de la loi, de la raison, de la bonté et nous nous livrons à elle avec une sereine confiance. Il y a plus : trouvant en nous les dispositions au *Raisnable* et au *Bon* que nous croyons trouver dans le monde, nous sentant destinés à personnifier ces dispositions, nous nous considérons comme unis par un lien de parenté avec les forces qui nous dominent et, au sein de notre dépendance, nous nous proclamons libres ; aussi, dans nos sentiments pour l'Univers, se mêlent la fierté et l'humilité, la joie et la résignation. Loin de nous

(1) *Ibid.*, p. 93-97.

le pessimisme de Schopenhauer ! Le monde est plein de vie et de raison. « Nous demandons pour notre Univers la même piété que le dévot du vieux style demandait pour son Dieu. Notre sentiment pour l'Univers réagit, quand il est blessé, d'une façon toute religieuse. Si, après cela, on nous demande si définitivement nous avons encore une religion, notre réponse ne sera pas aussi catégorique que dans le cas précédent. Nous dirons seulement oui ou non, selon ce qu'on voudra entendre par religion (1). »

Ce sera oui, si l'on consent à reconnaître que la religion se confond avec le sentiment de dépendance vis-à-vis de l'Univers. Non, si par religion on entend une foi quelconque en un Dieu personnel.

§ 2. — *Critique de la réponse à la question : « Avons-nous encore une religion ? »*

Nous laissons pour le moment de côté ce que Strauss a dit de l'Univers, pour examiner les deux grandes affirmations qui sont à la base de son argumentation :

1^o La religion n'a pas d'autre origine que le sentiment de dépendance (Abhängigkeitsgefühl) et se confond avec lui ;

2^o L'idée de la personnalité de Dieu n'est plus admissible.

Et d'abord est-il vrai que la religion ait pour unique origine le sentiment de notre dépendance vis-à-vis du monde ? Nous ne le pensons pas. Il est, sans doute, impossible de soutenir que la crainte qui est essentiellement

(1) *Ibid.*, p. 97.

un sentiment de dépendance ait été étrangère à la genèse de la foi en un être supérieur (1). Perdu au sein d'un monde qu'il ne comprenait pas et qui menaçait de l'étouffer, le premier mouvement de l'homme a été de chercher un appui, un aide qui lui permit d'échapper à la pression brutale des lois naturelles (2). Ne pouvant supporter la dépendance de la matière, il se réfugia dans celle de l'esprit, la seule qu'il voulût reconnaître, la seule conforme aux aspirations de son sentiment religieux, c'est-à-dire à sa préoccupation tant instinctive que consciente de l'Inconnu (3).

Mais il faut distinguer entre le principe substantiel de la religion et ses manifestations extérieures. En effet, le principe substantiel ou l'émotion religieuse doit nécessairement revêtir une forme, se couler dans un moule pour devenir une réalité concrète susceptible de jouer un rôle dans la vie de l'homme. Or, ce moule ne saurait être autre chose que les formes produites par l'activité humaine sous son mode intellectuel. Les manifestations du sentiment religieux seront donc plus ou moins pures, selon le degré du développement intellectuel des individus. Le sentiment d'un objet mystérieux par définition peut être très vif, très positif et s'associer pourtant à des

(1) Cf. A. Réville, *Prolegomènes à l'histoire des religions*, p. 102-109.

(2) Cf. A. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1893, p. 262 et suiv. — *Esquisse*, p. 14-26.

(3) *La Religion et la Morale nécessaires*, par un ingénieur français, 1893. p. 17. « Le sentiment religieux n'a été à l'origine que le vague sentiment de l'inconnu. » Cf. A. Berthoud, *Apologie du Christianisme*, p. 15-37.

notions complètement erronées sur cet objet même. A l'origine, l'homme, concevant Dieu comme un être tyrannique et capricieux, ne pouvait éprouver en face de lui que de la terreur. Ce n'est qu'en se spiritualisant que le sentiment religieux passera de l'effroi et de la crainte à la vénération, au respect, à l'admiration, à la joie, à la confiance, à l'amour, pour arriver enfin à la conception du Dieu-Père (1). Il y a certes une part de vérité dans le *primus timor deos fecit* de Lucrèce (2). Mais peut-on bien soutenir que le sentiment de notre dépendance est capable de nous conduire à cette affirmation : « En moi habite quelqu'un de plus grand que moi, hôte mystérieux dont je pressens l'action universelle et éternelle sous les phénomènes variables de mon activité empirique (3) » ? Poser ainsi le problème, c'est le résoudre. Le fait que l'homme se révolte contre la dépendance du monde matériel pour se placer sous celle d'un être spirituel condamne la théorie de Strauss. Pour que le sujet arrive à postuler un Dieu, ne faut-il pas auparavant qu'il ait senti en lui le *divin* ? L'homme dépendant de la nature ne saurait devenir un être religieux : du *moins* ne sortira jamais le *plus*, à moins qu'un élément extérieur et

(1) A. Réville, *Prolegomènes*, p. 104.

(2) J.-J. Gourd, *Les trois Dialectiques*, p. 92 : « On n'a pas rapproché sans raison la crainte et la religion. Leur source est parfois la même : c'est la vision de l'absolu. Seulement, la manière de soutenir cette vision diffère : la crainte l'évite, aussi est-elle pour les faibles ; la religion l'accepte et la recherche, aussi est-elle pour les forts. »

(3) A. Sabatier, *Esquisse*, p. VIII. — J.-J. Gourd, *La Foi en Dieu*, p. 149.

étranger ne vienne hausser l'individu dans l'échelle de l'évolution. Cet élément ne peut être ici autre que le divin ou l'Esprit de Dieu qui, répandu dans le monde, travaille sans cesse au sein de l'humanité (1). A la base de la religion, nous plaçons donc, comme une nécessité logique, ce qu'on a appelé la *perception de Dieu* (2).

Dira-t-on que cette perception de Dieu est une abstraction, un *flatus vocis* qui ne correspond à rien dans la réalité ? Sans doute nous ne pouvons saisir à l'état pur ce principe premier de la religion, car les facultés s'en emparent immédiatement pour lui appliquer leurs catégories et le rendre concret. Il en est de lui comme de l'esprit et de la vie qui ne peuvent être saisis en dehors de leurs manifestations, ou mieux de leur incarnation ; mais nous croyons que cette perception de Dieu correspond, dans la réalité, à l'état dans lequel devaient se trouver les premiers hommes, et, comme l'évolution individuelle reproduit l'évolution collective, à l'état premier de l'enfant et à l'état constant de tout homme.

Maintenant, sous quel mode s'opère cette conception du Dieu ? Burnouf et Max Muller postulent pour la religion une faculté spéciale qui saisirait les vérités absolues. Il y aurait dans l'homme « une faculté de foi indépendante de toutes les religions historiques ; cette faculté indépendamment et même en dépit du bon sens et de la raison, rend

(1) Cf. J.-J. Gourd. *Les trois Dialectiques*, p. 90.

(2) Cf. J.-J. Gourd, *La Foi en Dieu*, -- *Revue de l'histoire des religions*, 1896, t. 34, p. 191.

l'homme capable de saisir l'infini sous des noms divers, sous des formes différentes ; sans elle aucune religion ne serait possible (1). » Pour Martensen et M. Ménégoz, l'homme dans un état d'absolue passivité vis-à-vis de Dieu, le reçoit dans sa conscience (2). C'est, à notre avis, M. Gourd qui a donné de cette théorie l'expression la plus complète. Nous avons, selon lui, deux pouvoirs en nous : le sens externe qui nous permet d'entrer en contact avec le monde du dehors et le sens interne par lequel notre personnalité est ouverte sur elle-même, c'est-à-dire se réfléchit, se constate, se connaît. « Pourquoi n'y aurait-il pas un troisième pouvoir analogue aux deux autres dans sa nature et différent des deux autres dans son objet ? Pourquoi notre personnalité ne serait-elle pas ouverte sur le monde extérieur et invisible qui est Dieu, comme elle l'est sur le monde de la matière et sur celui de notre activité intérieure (3), » Cette théorie d'un troisième sens est certes tentante, mais elle nous paraît avoir l'inconvénient de diviser encore l'activité humaine et d'y introduire une forme nouvelle, alors que l'effort de la psychologie moderne tend, au contraire, à montrer que l'homme est *un*. Aussi inclinerions-nous avec M. Malan, à placer la perception de Dieu dans le monde de *l'inconscient* (4). Il semble que ce soit une gros-

(1) Max Muller. *La science des religions*, trad. Dietz, p. 13 et 14. -- Cf. E. Bur-nouf. *La science des religions*, p. 455 et 456.

(2) Martensen, *Dogmatique chrétienne*, trad. Ducros, p. 13, 14. -- Ménégoz. *L'Evangile du salut*, p. 5.

(3) *La Foi en Dieu*, p. 158.

(4) C. Malan, *Le Dogmatisme*, p. 13.

sière contradiction, si l'on songe qu'une perception, c'est-à-dire quelque chose de positif, ne peut exister sous un mode négatif, le *non-moi* ; mais la contradiction disparaît si l'on entend que l'action du divin se produit chez le sujet dans un centre insaisissable pour lui, et partant inconscient, d'où il passerait ensuite dans le domaine de la conscience par le *processus* ordinaire des phénomènes internes. « Dans la sphère de notre vie religieuse, comme dans la sphère terrestre de la vie de notre âme, l'état inconscient précède l'état conscient. » L'inconscient n'est-il pas aujourd'hui aussi nécessaire en psychologie que l'éther dans le domaine physique, pour l'explication de certains phénomènes (1)? » Le centre de la vie, a dit Amiel, n'est ni dans la pensée, ni dans le sentiment, ni dans la volonté, ni même dans la conscience. « Plus profondément que la conscience, il y a l'être, notre substance, notre nature. Il n'y a que les vérités entrées dans cette région, devenues spontanées, instantanées, inconscientes qui soient notre vie. » Dans sa *Philosophie des Unbewusten*, de Hartmann a montré d'une manière probante le rôle de l'inconscient dans la vie de l'esprit, dans la sensibilité, la volonté, le caractère et la moralité, dans le jugement esthétique, la production artistique, la pensée et dans l'histoire elle-même. « Par l'existence reconnue de l'*inconscient*, dit-il, est rendue possible l'unité de l'individu et de l'absolu (2) ». Remarquons que

(1) Cf. G. Frommel, Cours inédit d'apologétique. -- Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, p. 167. A. Berthoud, *Apologie du Christianisme*, 1898, p. 414.

(2) Trad. Nolen, t. I, p. 217-440.

du fait que les phénomènes inconscients sont inexpliqués puisque insaisissables, il ne résulte pas qu'ils soient d'un ordre inférieur. La constatation que certains faits fondamentaux de notre vie, comme le sentiment religieux et l'impératif catégorique, ont leur racine dans l'inconscient, doit nous amener à une affirmation diamétralement contraire (1). Cette théorie élargit le champ de la conscience. De même que dans le prisme lumineux il existe des rayons invisibles pour notre œil, comme les rayons *infra-rouge* et *ultra-violet*, de même il existerait en deçà et au delà de la conscience empirique des phénomènes *d'infra* et de *supra-conscience* : dans les premiers, se rangeraient les phénomènes inconscients de la vie psychique, tels que l'instinct et quelques phénomènes encore mal définis de la vie morbide : hypnotisme, télépathie (2), etc.; et dans les seconds, les phénomènes qui au lieu de dissocier notre personnalité; comme le font parfois les précédents, lui communiquent au contraire une intensité d'autant plus vive que nous les saisissons mieux par l'intermédiaire de nos facultés. Rien là d'anti-psychologique. Cette hypothèse ne fait qu'étendre le champ de notre activité interne qui dès lors comprendrait deux formes distinctes, mais unies entre elles par des liens à nous inconnus : une for-

(1) Ibid. t. II p. 217. Le théisme n'a pas à craindre de voir son Dieu diminué par la perte de la conscience. Il doit comprendre bien plutôt que le prédicat de la conscience ne ferait qu'amoindrir Dieu, puisque l'intelligence que nous lui reconnaissons est supérieure à la conscience.

(2) M. Flournay. *Cours inédit de psychologie anormale*. Genève 1894.

me consciente dans laquelle rentreraient les modes sensibles, intellectuels et volontaires de cette activité, et une forme inconsciente dont nous ne pouvons rien dire, sinon qu'elle comble le *hyatus* qui semble exister entre notre conscience et le monde des réalités invisibles. Reconnaître en nous un centre où le divin règne et où s'établit un rapport entre notre *moi* phénoménal et un moi supérieur qui le domine, c'est répéter après le mystique cité par Amiel (1) : « L'œil par où je vois Dieu est le même œil par lequel, il me voit » ; c'est par conséquent se rendre compte de ce qu'il y a d'incomplet et de superficiel dans la théorie de Strauss et de ses disciples, voyant l'origine de la religion dans le seul sentiment de la dépendance de l'homme vis-à-vis du monde. Combien Pascal est plus profond dans ces quelques mots : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas déjà trouvé. »

.

De ce qui précède nous pourrions conclure contre Strauss à la personnalité de Dieu ; car l'Être qui s'impose à nous, nous travaille, nous incite à le chercher, ne saurait être l'Univers, mais bien un être personnel et spirituel. Examinons toutefois de plus près la seconde objection du critique.

Nous ne pouvons plus croire à la personnalité de Dieu, dit-il, parce que cette notion religieuse est essentiellement anthropomorphique, et partant en contradiction absolue

(1) Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t. I, p. 9.

avec la notion philosophique qui attribue à Dieu l'*absoluité* et l'*infinité*. Or, infini et personnel sont deux termes qui s'excluent ; le second doit disparaître, car il correspond à une représentation grossière du Principe des choses ; le premier seul est spiritualiste, parce qu'il est abstrait.

Avant d'examiner l'objection de Strauss, disons qu'il a eu raison de distinguer entre la notion religieuse et la notion philosophique de Dieu. La notion religieuse de Dieu est, en effet, nécessairement anthropomorphique. Le sentant en rapport avec un principe supérieur qui le dirige, l'homme est naturellement amené à s'en créer une représentation qui variera avec la race, le milieu, le développement intellectuel, le moment historique (1). Il est donc inévitable que, dans une religion donnée, le principe organique restant le même, on voie dans une évolution constante les symboles, les idées, les dogmes, bref le *corps* de cette religion. Primitivement, l'émotion de la piété se traduisant au dehors, se donne une forme concrète dans l'image, le symbole, la poésie sacrée, la mythologie (2). Les représentations de Dieu sont à l'origine exclusivement l'œuvre de l'imagination.

C'est dans ce sens que Vacherot a pu dire après Feuer-

(1) Cf. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, p. 9 sq -- L'esprit nouveau p. 157.

(2) Cf. A. Sabatier, *Revue Chrétienne*, 1893, p. 341. -- P. Lobstein., op. laud, p. 17 -- H. Taine *L'ancien régime*, p. 273. « La religion est de sa nature un poème métaphysique accompagné de croyances. »

bach que « l'imagination est la vraie révélatrice des religions (1). » Sans ce pouvoir, comment l'homme se représenterait-il Dieu sous une forme vivante et personnelle (2)? De là viennent la personnification des forces naturelles et l'œuvre des mythologies. Lorsqu'il s'élèvera à la notion d'un Dieu unique, l'homme ne pourra concevoir celui-ci que sous une forme anthropomorphique supérieure, lui attribuant tout naturellement la forme de l'Être la plus élevée qu'il connaisse, la personnalité. Sans doute son Dieu a des attributs humains : bonté, sainteté, justice, mais ces attributs cessent, pour ainsi dire, d'être contingents, parce que l'homme les rend infinis et les hausse à la hauteur de son idéal. Aussi y a-t-il une part de vérité dans l'affirmation que « le Dieu des adorations humaines est, à tous les degrés de l'évolution, le superlatif de l'homme (3) ». Il s'ensuit que cette représentation anthropomorphique de Dieu est essentiellement symbolique ; elle est inadéquate à son objet qu'elle ne saurait prétendre à embrasser tout entier. Cet objet étant transcendant, nous ne pouvons l'exprimer que par des images, des figures n'ayant de valeur que dans le temps et dans l'espace ; nous sommes réduits à traduire l'invisible par le visible, les réalités spirituelles par des images sen-

(1) Vacherot, *La Religion*, p. 462.

(2) Martensen, *op. laud.*, p. 15. sq. — E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, p. 261 et 262.

(3) Ch. Dollfus, *Révélations et Révélateurs*, p. 24. — Stuart Mill, *Essais sur la religion*, p. 36, 37.

sibles (1). En présence de cette difficulté, la pensée impuissante semblerait devoir s'arrêter et dire à l'homme :

Renonce, ver de terre à créer le soleil !

Ou encore :

Je meurs de ne pouvoir nommer ce que j'adore (2).

Mais le sentiment religieux pousse sans cesse la pensée en avant, lui demande de lui trouver une forme, la plus pure possible, dans laquelle il puisse se couler, une forme répondant aux légitimes exigences de la conscience humaine.

La notion religieuse de Dieu ne peut donc être qu'anthropomorphique, comme sa notion philosophique ne peut être qu'abstraite. Aspirant, elle aussi, à connaître l'Être suprême, la philosophie travaille sur les données de la conscience religieuse par voie d'abstraction — *viâ negationis* — sapant tous les éléments contingents et attribuant à Dieu des propriétés métaphysiques : Absoluité, Infinité (3). Cet acte, tout intellectuel qui consiste à « penser Dieu » serait le troisième stade de la connaissance religieuse, les deux premiers étant la perception et la représentation de Dieu. C'est là un travail de l'intelligence fort légitime, mais dont il ne faut pas exagérer la portée.

(1) A. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1893, p. 323 et suiv. — *Esquisse*, p. 390 et suiv. — A. Bouvier, *Paroles de foi et de liberté*, p. 16. — Pascal, *Pensées*, ed. Havet, art. XVI, p. 218.

(2) Victor Hugo, *Religions et Religion* p. 135. — Lamartine, *Harmonies*, p. 299.

(3) C. Malan. *Le Dogmatisme*, p. 11.

L'intellect, en effet, n'introduit rien de spécifiquement nouveau dans notre connaissance; il ne fait que saisir et transformer ce qui lui est amené par une autre voie (1) et reste essentiellement impuissant à saisir le fait religieux sur lequel il opère. Ce fait, l'homme en fait l'expérience immédiate, mais la nature de son intelligence le rend incapable d'exprimer d'une manière adéquate cette expérience intime au moyen de la parole. Comment enfermer ce qui est illimité dans des termes forcément limités? « Il y a certes, dit Renan, fort loin de la grossière imagination qui dégrade la divinité, à la formule philosophique qui cherche à l'élever au-dessus des erreurs populaires; mais au fond l'impuissance est la même; la tentation d'expliquer l'ineffable par le langage est aussi désespérée que celle de l'expliquer par des récits et des images; la langue condamnée à cette torture proteste, hurle, détonne; chaque phrase implique un hyatus immense. Toute proposition appliquée à Dieu est impertinente: une seule exceptée: Il est (2). »

La notion philosophique de Dieu, bien que plus spiritualiste que l'idée religieuse, n'a donc qu'une valeur relative. Elle ne conduit qu'à des notions abstraites de Dieu qui devient l'Infini, l'Absolu. Mais si ces définitions manquent à l'objet qu'elles cherchent à définir, celui-ci

(1) A. Bertrand, *op. laud.*, p. 12. — C. Malan, *op. laud.*, p. 144.

(2) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 323. — Cf. A. Balfour, *Les Bases de la croyance*, trad. G. Art, p. 207. — *Revue de l'Histoire des Religions*, 1899, t. XXIV, p. 183 et suiv.

étant trop haut pour elles, l'objet, lui, ne peut manquer à se justifier, devant des définitions exactes et limitées à leur compétence.

De ce que la notion religieuse et la notion philosophique de Dieu sont antithétiques, Strauss concluait au rejet pur et simple de la première (1). Reprenant le mot de Spinoza : « Toute détermination serait infailliblement une limite », il prétend montrer qu'affirmer un Dieu personnel — un *moi* se constituant en présence du *non-moi* et partant se limitant — c'est nier le Dieu Infini. Rothe et Martensen nous paraissent avoir victorieusement combattu cette affirmation (2). Strauss aurait raison, disent-ils, si l'Infini était extérieur et intensif. Loin d'être détruit en bornant spontanément sa vie extensive, l'Être supérieur réalise une vie intensive, et possède par là l'Infinité véritable qui est celle non de l'étendue, mais de la puissance; non de la dissémination, mais de la vie personnelle; l'Infinité non dans le sens de la superficie, mais dans celui de la profondeur. Ce *moi* supérieur est donc essentiellement positif : pour se constituer, il n'a pas besoin du *non-moi*, lequel est seulement indispensable à la formation du *moi* humain.

Ces considérations sont logiquement valables. Et pourtant comment ne pas remarquer qu'en essayant de faire

(1) *Op. laud.*, s. 70. — *Glaubenslehre*, t. I, p. 504.

(2) Martensen, *op. laud.*, p. 134-140. — Rothe, *Theologische Ethik*, t. I, p. 123-143. — *Dogmatik*, t. I, p. 25 sq. — Cf. J. A. Porret, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1830, p. 558. — G. Frommel, *Cours inédit de Dogmatique*.

la synthèse des deux notions de Dieu, notion religieuse et notion philosophique, on déforme l'une pour la faire entrer dans l'autre?

La personnalité de Dieu se spiritualise tellement qu'elle se volatilise et qu'il n'en reste plus qu'une notion abstraite sans rapport avec le sens religieux. Aussi, gardons-nous de vouloir juxtaposer (1) ces deux idées, sous peine d'aboutir au même résultat que Strauss. Contentons-nous de les rapprocher. Nous obtiendrons par la notion religieuse un Dieu vivant, par la notion philosophique un Dieu transcendant. Le mot Père représentera le côté positif de la notion chrétienne de Dieu, dont l'Incompréhensibilité sera le côté négatif, mais essentiel. Si l'on sacrifie l'un de ces éléments, la notion de Dieu s'évanouit en une abstraction vide; si l'on abandonne l'autre, la notion du Dieu Père devient mythologique (2). De plus, sous l'influence de l'idée philosophique, l'idée religieuse se spiritualise; elle aboutit à un anthropomorphisme plus pur. « La logique de l'Absolu est donc utile et bienfaisante; elle nous fait voir que Dieu est au-dessus de nos pensées : notre effort se termine par un acte d'adoration ».

M. Renouvier (3) a admirablement fait ressortir la légimité de cet anthropomorphisme si sévèrement con-

(1) J.-J. Gourde, *Les Trois dialectiques*, p. 100.

(2) A. Sabatier. *Thèses. De l'Anthropomorphisme en théologie*. XXIV.

(3) Cf. *La Critique religieuse*, 1878, p. 26. — Vinet, *Essais de philosophie et de morale religieuse*, p. 15 et 16. — Secrétan, *La Civilisation et la croyance*, p. 392 et suiv. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1896, t. XXIV, p. 203.

damné par Strauss. « L'anthropomorphisme, dit-il, est la loi de l'homme; le savant dédaigneux des croyances, s' imagine-t-il qu'il n'en fait pas? Il est obligé de penser en homme sous l'empire des lois qui'du dedans régissent l'esprit humain. Seulement, il demeure en route : le croyant va plus loin; il va jusqu'au bout; il appelle tout au secours de l'homme, le cœur, la conscience, et non pas l'esprit, la science et le raisonnement seuls. » Nous sommes donc autorisés à affirmer que Dieu est à un degré infini puissant, saint, bon, juste. Ces attributs s'autorisent du sentiment religieux qui s'adresse à un être vivant et conscient et non à un être abstrait ou à un principe aveugle de la vie universelle. La religion ne saurait échapper aux insolubles difficultés du problème de l'Absolu qu'en proclamant un Dieu personnel, mais en interprétant cette formule non par le Réalisme, mais par le Symbolisme; car une personne n'est-elle pas un symbole, et, selon l'étymologie du mot, comme le porteur d'une valeur impersonnelle? « Qu'on se souviennne, faut-il dire avec M. Gourd (1), de la définition kantienne de la personne morale : l'individu en tant que porteur d'une volonté libre et raisonnable. Eh bien! la personne religieuse, la personne divine, sera le porteur, le représentant, le symbole de l'Absolu. »

Se plaçant au point de vue exclusivement philosophique, Strauss ne pouvait manquer de conclure à la non-

(1) *Op. laud.*, p. 100.

personnalité de Dieu. La prétention de démontrer Dieu rationnellement fait partie du bagage usé de la vieille apologétique. Nul penseur n'affirmerait aujourd'hui que : « l'existence de Dieu est rigoureusement démontrée et qu'il n'y a pas de théorème de géométrie plus certain (1). » Dieu ne se démontre pas, il se montre. Je crois en Lui quand je le sens en moi et quand je suis avec Lui dans un rapport réel. Aussi la voie d'Amour et de Volonté est-elle la seule qui mène à Lui (2). C'est là le stade supérieur de la connaissance qui devient *réelle*, alors que la connaissance scientifique n'est qu'idéelle. Si l'on prend le terme *connaître* dans le sens de faire pénétrer dans la conscience, d'enrichir le moi qui entre ainsi dans un état de possession réelle, il est clair, que la connaissance scientifique ne saurait prétendre à être réelle; elle ne connaît pas, mais elle ordonne et prévoit; son but est de ramener certains objets à des concepts définis (3). Bien plus, à mesure qu'elle progresse, elle s'éloigne de la réalité pour se plonger dans l'abstraction. Comme le remarque M. Bertrand, si nous lui demandons ce qu'est la force, par exemple, elle nous répondra que c'est le produit de la masse par le carré de la vitesse. Elle nous fournit ainsi des moyens d'action, mais elle ne nous apportera pas une connaissance. Elle a ramené le concept de force à des concepts

(1) Le Père Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. I., p. 58.

(2) A. Bertrand, *op. laud.*, p. 7-48.

(3) J.-J. Gourd, *La Dialectique théorique*. — J. Payot, *De la croyance*, chap. I et IV. — E. Récéjac, *op. laud.*, t. II., p. 146.

définis, ceux de masse et de vitesse, mais ne nous a pas pour autant apporté une connaissance réelle (1).

Tout autre est la connaissance réelle qui fait entrer dans le moi des éléments nouveaux par voie d'amour et de volonté. Aimer, c'est posséder. En présence d'un ensemble de phénomènes, d'une personnalité, par exemple, le *moi* pourra connaître au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire, concevoir un ensemble de signes représentant ces phénomènes pour l'esprit; mais il n'aura que l'*Idee*. L'*Être* lui-même, il ne le pénétrera que par l'amour qui consomme le passage de la connaissance idéelle à la connaissance réelle. La volonté intervient à ce moment pour attacher l'amour à la réalité et en fixer les données passagères. Mais cette assimilation réelle est bientôt suivie d'une autre opération : l'esprit saisissant l'objet de sa connaissance le pose comme extérieur à lui-même; mais l'amour et la volonté intervenant encore ici, nous sommes amenés à sortir de nous-mêmes, à extérioriser l'objet de notre connaissance, en le posant comme tel et non comme sujet. « La connaissance réelle se fait par voie d'amour et de volonté; elle est une réelle assimilation suivie d'une idéelle objectivation » (2). C'est bien à cet ordre de connaissance que se rattache celle de Dieu qui d'abord sensible au cœur « devient ensuite personnel et infini. Aussi le

(1) A. Bertrand, *op. laud.*, p. 8. — M. Gourd dit de la philosophie générale qu'elle est une étude de déduction et de définition; on peut en dire autant de la science. Voy. *Phénomène*, p. 7.

(2) A. Bertrand, *op. laud.*, p. 85.

Christianisme est-il la forme supérieure de la religion, car il nous offre de Dieu la notion la plus adéquate, parce que réelle, Dieu nous y étant présenté comme Immanent et Transcendant. Immanent, parce qu'il est saisi dans l'homme, par voie d'Amour et de Volonté. Transcendant parce qu'il est objectif.

Strauss, comme d'ailleurs tant de nos contemporains, manquait de sens religieux ; c'est pourquoi il n'est pas allé à Dieu par la voie qui seule conduit à Lui. Il n'a pas senti que la religion, c'est avant tout la détermination de la vie humaine par le sentiment indissoluble de l'union de toute créature à l'Être mystérieux qui est son Père, et la transformation graduelle au contact de Dieu, sa vie normale. « La vie divine est une série de morts successives où l'esprit rejette ses imperfections et ses symboles et cède à l'attraction croissante d'un centre de gravitation ineffable, du soleil de l'intelligence et de l'amour (1) ». La condition pour comprendre et goûter cette vie, c'est d'être un homme de bonne volonté. Toute la science, tout l'esprit critique et philosophique sont ici inutiles tant que le cœur reste muet. « Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les as révélées aux enfants (2) ». Il faudra toujours en revenir à celui qui, sur le terrain religieux, s'est montré non seulement le Maître de la vie, mais encore le maître de la pensée.

(1) Amiel. t. I, p. 53.

(2) Matthieu, XI, 25.

CHAPITRE III

Le Panthéisme naturaliste.

La vérité sans la recherche de la vérité n'est
que la moitié de la vérité.

A. VINET.

§ I. *Exposé des réponses aux questions : « Comment concevons-nous le monde ? Comment ordonnons-nous notre vie ? »*

Quel objet Strauss propose-t-il à notre sentiment religieux et en quoi consiste la nouvelle religion qu'il prétend inaugurer ?

Après la transformation des dieux multiples en un Dieu unique et personnel, ce dernier, nous dit Strauss, s'est transformé à son tour en un *Tout impersonnel*, mais engendrant des personnes. C'est là le commencement et la fin de notre conception du monde (1).

Nous allons des phénomènes particuliers aux généraux, de la base fixe et des force élémentaires à la vie végétative et animale, de la vie générale du globe terrestre à celle de notre système solaire, et toujours ainsi, jusqu'à ce que nous ayons embrassé tout l'Etre dans une seule idée, l'Univers ou le *Tout*, infini en durée et étendue. « Le Tout est le tout ; par conséquent il n'est rien autre chose

(1) *Op. laud.*, p. 98

en dehors de lui, rien, pas même le néant(1). » Il englobe l'Univers qui est un ensemble infini de mondes à tous les degrés de l'accroissement et du déclin, lui-même conservant éternellement la même abondance de vie absolue dans cette transformation et ces mouvements éternels. Tel est l'objet que Strauss propose à notre adoration et il affirme que nous serons d'autant plus religieux que nous connaissons mieux le *Tout* et ses parties composantes. Adoptant les cosmogonie de Kant et de Laplace, il montre notre globe et tout ce qu'il renferme se développant suivant les lois naturelles et fatales de l'Univers. Le passage de l'inorganique à l'organique, c'est-à-dire, l'apparition de la vie, ne sera pas une création nouvelle, mais bien une nouvelle combinaison des mouvements de la matière et des forces déjà existantes. La nature ayant amené à bien une forme organique, au lieu de revenir à l'inorganique, s'est servi de ce premier progrès ; d'une forme très simple elle en a composé une seconde mieux constituée, puis une troisième et ainsi indéfiniment. C'est, on le voit, la théorie de Darwin dont Lamarck, Goethe et Kant ont été les précurseurs. Sélection naturelle, concurrence vitale, transformisme, adaptation au milieu, tels sont les moyens que la nature a mis en œuvre pour se différencier. « Ces explications de la diversité des formes organiques terrestres ne s'excluent pas, mais agissent toutes de concert pour la solution de la grande énigme (2). »

(1) *Ibid.*, p. 59

(2) *Op. laud.*, p. 129.

Elles nous aident à reconstituer la longue évolution de l'être humain. Celui-ci a été, au début, un être inférieur et son origine simienne est à peu près certaine. Il s'est différencié peu à peu des autres êtres par la puissance de ses facultés, sensibilité, intelligence, volonté, qui constituent ce qu'on appelle l'âme. Mais cette supériorité elle-même naît d'une cause purement physique. Les idées, en effet, ont pour unique origine la transformation des forces (1). Dans certaines auditions le mouvement se transforme en chaleur ; pourquoi ne se transformerait-il pas également en sensations, en idées ?

Aussi Strauss insiste-t-il, après Reimarus et Hartmann, sur le rôle de l'inconscient en nous et autour de nous. Il considère l'inconscient comme l'ordonnateur intelligent d'un monde où nous constatons partout la loi de finalité. L'Univers, c'est donc la matière en mouvement, s'élevant par des combinaisons toujours nouvelles à des formes toujours supérieures.

Certaines parties, certains mondes peuvent disparaître après être parvenus à un but qui est inconnu ; mais d'autres naissent et les remplacent, en sorte que dans cette univers, il n'y a pas de différence entre hier et aujourd'hui ; toutes les phases de son développement, tous les degrés de son ascension et de sa décadence existent simultanément et se complètent mutuellement à l'infini (2).

(1) *Op. laud.*, p. 139,

(2) *Ibid.* p. 151 et 152.

Comment ordonner sa vie en présence d'une telle conception du monde, en présence de cet univers objet de notre adoration ? L'homme devra tout d'abord s'appliquer au développement de ses facultés, afin de parvenir à une connaissance aussi exacte et aussi complète que possible du *Tout*. Puis, comme nous vivons au milieu d'êtres de même nature que nous, l'instinct social développera en nous une foule de devoirs altruistes dont on peut retrouver les formules dans le « vieux Décalogue », dans la morale de Jésus, dans celle des Stoïciens et de Kant. Tout acte moral est une harmonisation de l'individu avec l'idée qu'il se fait de l'espèce. Réaliser en soi cette idée, prendre pour guides les caractères spéciaux, la notion et la destination de l'humanité, tel est le résumé des devoirs de l'homme envers lui-même. Reconnaître chez les autres hommes les caractères de l'espèce partout semblable à elle-même, tel est le devoir envers autrui. Il y aura donc des devoirs négatifs : ne porter atteinte aux droits de personne, et des devoirs positifs : porter secours à tous dans la mesure de ses forces ; devoirs de justice et devoirs d'amour (1). L'homme est appelé à dominer la nature et à se dominer lui-même par la répression de ses penchants mauvais. Ici Strauss étudie les applications pratiques de ses principes à la vie des peuples, aux gouvernements, aux rapports des différentes classes de la société. Il indique ensuite quelle devra être la nourriture intellectuelle et morale des

(1) — *Op laud.*, s. 159.

adeptes de la nouvelle religion. Le culte sous sa forme ordinaire ayant disparu, l'homme retrempera ses forces à la source de la science, des arts et surtout à celle de la littérature et de la musique. A ce propos, Strauss se livre à une longue étude des deux grandes *trinité* littéraire et musicale (1) : Lessing, Goethe et Schiller, Hayn, Bethoven et Mozart pour en montrer les sublimes beautés. « Dans les hautes régions où nos grands poètes nous emportent, dans les flots d'harmonie que nos grands musiciens répandent autour de nous, toute douleur terrestre s'enfuit et disparaît, et nous voyons, comme par enchantement, s'enlever toutes les tâches que, malgré nos efforts, nous n'étions pas parvenus à effacer ». Ce culte nouveau nous met en présence d'un Dieu qui ne nous prend plus de l'extérieur dans ses bras, mais qui ouvre au-dedans de nous des sources de consolation. Il nous montre qu'en vérité le hasard serait un souverain inintelligent, mais que la nécessité, autrement dit, l'enchaînement des causes dans le monde, est l'intelligence même. Il nous apprend que demander une seule dérogation à une seule loi de la nature, serait demander la destruction du *Tout*. Il nous amène enfin, par la douce puissance de l'habitude, à nous contenter d'une situation imparfaite et à sentir que notre état réel ne reçoit de l'extérieur que sa forme, tandis que, sous le rapport du bonheur ou du malheur, il résulte entièrement de nos dispositions intérieures.

(1) — *Op laud.*, s. 200-250.

On se demande comment pareil système a pu être formulé par le penseur qui avait, quelques années auparavant, défini la religion (1) : « la vie donnée dans le sein de l'esprit humain, un rapport entre Dieu et l'homme. » L'explication est à chercher dans la conformation intellectuelle de Strauss. Il avait une merveilleuse faculté d'adaptation, s'emparant, pour les faire siennes, de toutes les théories nouvelles sans réagir contre ce qu'elles pouvaient avoir d'excessif et de contradictoires avec ses affirmations précédentes. Nous l'avons vu fervent disciple de Schelling, puis admirateur passionné de Boehsme, puis disciple de Schleiermacher qu'il quittera bientôt pour Hegel. Aussi a-t-on pu dire de lui qu'il a été le miroir intellectuel de son temps. Vers la fin de sa vie apparaît la théorie de Darwin qui allait révolutionner les sciences naturelles et fournir, en complétant les vues de Lamarck, une nouvelle conception du monde. Aussitôt Strauss entre dans cette voie, poussant aux extrêmes les théories darwiniennes et en tirant des conclusions contre la religion de son temps. C'est toujours le même caractère entier, ignorant de la mesure. Son sens critique n'a pas eu pour contre-poids le sens religieux. De même qu'il n'a puisé dans le système d'Hegel qu'une méthode de raisonnement, en lui enlevant tout aspect mystique, de même s'il n'a pris à Darwin que ce qui semblait devoir battre en brèche la notion du Dieu personnel.

(1) *Première Vie de Jésus*, t. IV, p. 770.

§ 2. Critique du panthéisme matérialiste de Strauss

Le système du monde de Strauss nous semble injustifiable tant au point de vue philosophique qu'au point de vue religieux.

Que vaut au point de vue philosophique le *Tout* de l'*Ancienne* et de la *Nouvelle Foi*? Ce que vaut une hypothèse à la fois contradictoire et inconcevable. « Qu'il n'y ait qu'un *Tout*, s'écrie Strauss, en parlant de l'univers, cela va de soi! » Affirmation gratuite. Avec Littré (1) on peut répondre : « Qu'en sais-tu, que vaut ton idée métaphysique de l'unité. Quand tu la promènes dans le temps et l'espace illimités? » Sans doute, Strauss, partant de la base fixe des forces élémentaires, remontant à la vie générale et croyant ainsi saisir l'*Etre*, se juge en droit de concevoir le Tout unique et matériel. Mais ici encore Littré a raison. « Eh! non, faible mortel, tu n'as pas compris dans ta conception tout ce qui existe. Et tout ce qui existe, tu l'ignores absolument. Quoi que tu fasses, ta conception demeure tronquée, impuissante, sans que jamais tu puisses savoir dans quel rapport elle est avec l'immensité de l'inconnu (2). » Et puis que valent les hypothèses de la vie issue d'une cellule primitive sortant de l'inorganique à la faveur de conditions tout exceptionnelles, au temps des grandes révolutions de la terre; de l'immense variété des êtres procédant de cette cellule primitive; du mouvement se transformant en chaleur, électricité, sensation, pensée (3)? Sur quoi repose

(1) Préface de la traduction française de l'*Ancienne et Nouvelle Foi* p. XXII.

(2) Ibid.. p. XXI.

(3) Cf. L. Trial, *Conférences*, p. 93

l'affirmation que l'organisme est sorti de l'inorganique sous l'influence des seules lois physiques et chimiques?

Certes il est admis que dans la nature organique les mêmes lois physiques et chimiques agissant dans le monde inorganique sont toujours en action. Il serait dès lors puéril d'expliquer les phénomènes de la vie dans les corps organisés par la négation de lois valables dans tous les autres domaines, et de prétendre qu'un élément quelconque doive, par son entrée dans l'organisme, perdre les propriétés qu'il possède ailleurs. Mais tout autre est la question de savoir si pour expliquer la formation des éléments organiques de la vie, il suffit d'en appeler aux lois de la physique et de la chimie (1). Ceci ne nous paraît pas admissible. Si, dans les corps organiques, tout reposait sur ces lois, comment se fait-il que les mêmes éléments qui, lors de la mort, se dissolvent dans la nature générale, reprenant la forme qu'ils avaient originairement en dehors de l'organisme, puissent se trouver, dans l'organisme, assemblés de telle sorte que la suprématie illimitée des lois chimiques et physiques soit limitée et modifiée la vie durant? N'est-ce pas la preuve de l'existence d'une fonction de la nature en vertu de laquelle les lois physiques et chimiques, sans être assimilées, sont modifiées, dominées, assujetties à un but supérieur : la formation et la perfection de l'organisme lui-même? C'est ce qui a fait dire à un physiologiste : « Cette faculté des organismes de dominer

(1) Cf. Scholten, trad. Van der Maas, *Nouvelle revue de Strasbourg*, t. V, 1860, p. 65.

les affinités chimiques des substances fondamentales, est un côté de ces propriétés que nous désignons par le mot vie, et pour lesquelles nous stipulons un agent hypothétique, la force vitale. Ce qu'est cette force, nous le savons aussi peu que nous savons ce qu'est une force en général; mais il n'en est pas moins vrai que la force vitale domine l'affinité chimique, tant qu'elle dure, et nous appelons vie cette faculté des organismes (1). » Quand donc Strauss, pour expliquer la vie, parle « d'arrangements particuliers des atomes, de combinaisons spéciales des forces, de circonstances toutes particulières... il ne fait qu'avouer que, hors d'état d'expliquer uniquement par la physique et la chimie la formation des êtres organiques, il se voit forcé de se réfugier dans une cause inconnue et parfaitement étrangère à la chimie et à la physique.

Impuissant à prouver que l'organique provient de l'inorganique, Strauss est-il plus heureux lorsqu'il nous montre la pensée naissant du mouvement? Ici encore, c'est l'hypothèse pure. La pensée et le mouvement, loin d'être une seule et même chose, sont deux choses le plus radicalement distinctes, puisque aucun des éléments constituant la notion de mouvement n'entre, sauf la durée, comme élément dans la notion de la pensée. Ce que Taine disait du

(1) Burmeister, *Origine de la création*, p. 304. — Cf. Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, p. 156. — Liebig, *Chemische Briefe*, t. I, p. 125. — Bischoff, *Sur la différence entre l'homme et l'animal*, p. 318. — R. Wagner, *Der Kampf um die seele*, p. 211. — J. Müller, *Manuel de physiologie*, p. 4. — F. Bouillier, *Le principe vital et l'âme pensante*, ch. IV. — *Revue philosophique*, 1878, t. I, p. 209.

mouvement et de la sensation, s'applique, à plus forte raison, au mouvement et à la pensée. « Un mouvement vibratoire, ondulatoire ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune des conceptions l'une à l'autre et partant les deux événements semblent être de qualité absolument différente; en sorte que l'analyse au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini » (1). Dire que la pensée naît du mouvement, c'est donc affirmer que le mouvement peut devenir entièrement différent de lui-même, perdre sa propre nature pour en revêtir une autre; autant admettre, par exemple, que l'étendue peut devenir *l'inétendue*; ce qui est perceptible aux sens devenir non perceptible. Le mot « transformation » couvre chez Strauss et chez tous les matérialistes, des notions contradictoires et inconcevables. La pensée qui n'est pas une fonction du mouvement, n'est pas davantage une fonction du cerveau. En effet, si la pensée est telle, elle a le cerveau pour sujet d'inhérence et elle ne peut se détacher de son appareil générateur. Mais, comment la pensée inétendue, une, indivisible par essence, serait-elle inhérente au cerveau étendu, multiple, divisible? Comment donner l'étendue comme *substratum* à l'inétendue. (2). D'ailleurs, disait Lewes, « quand même les cellules cérébrales auraient dans le mécanisme psychique la même

(1) *De l'Intelligence*, t. I, p. 353. — Cf. Pietet. *Le matérialisme réfuté*, p. 6.

(2) E. Rabier. Art. *Matérialisme*, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 792.

importance que le grand ressort dans le mécanisme d'une montre, je refuserais encore d'admettre que la sensation et la pensée soient la propriété de cellules, comme je refuse d'admettre que l'indication du temps soit une propriété du ressort d'acier (1) ». Nous pouvons donc affirmer que les phénomènes psychiques ne sont pas des phénomènes matériels; cette affirmation ressort des termes employés eux-mêmes. Dans le même sens, les phénomènes chimiques ne sont pas physiques, ni les phénomènes vitaux, chimiques. Les phénomènes mentaux ne sauraient davantage être des phénomènes mécaniques.

La chaîne immense dont se compose le *Tout* de Strauss n'a qu'une solidité apparente; il s'y révèle des solutions de continuité qui en détruisent l'unité. Rien d'étonnant en cela. Strauss a édifié son *Tout* au moyen de la matière et de la force, c'est-à-dire par l'union de deux éléments inconciliables. Il a transformé, comme tous les matérialistes l'ont fait, l'idée de matière de l'ancienne philosophie, ὕλη qui ne comprenait que la notion de matière informe et inerte, en y ajoutant l'idée de force. Mais la force n'est pas un attribut de la matière; elle est, en effet, agissante et en mouvement: elle n'est pas latente. Ce qui est latent c'est le travail, le changement moléculaire produit par la force dans ces corps: le travail serait donc à la force ce que le potentiel est à l'électricité. Comme celle-ci, la force est illocalisable, tandis que la matière est essentiellement localisée.

(1) *Revue philosophique*, t. I, p. 591.

La force qui n'est pas un attribut de la matière, en serait elle un produit (1) ? Pas d'avantage : ce qui est inerte ne saurait donner naissance à ce qui est mobile, car la force n'existe que lorsqu'elle agit. De même elle est inétendue, tandis que la matière est étendue. Celle-ci est saisie directement, tandis que celle-là ne l'est que par ses effets. Il faut donc admettre que la force, loin d'être issue de la matière, est une puissance active d'où le mouvement procède, une puissance comparable à notre volonté faisant un effort, car c'est là le type unique de la force active que nous possédions (2). Ou aboutit ainsi au spiritualisme, et par conséquent au dualisme, à l'affirmation de la matière et de l'esprit conçus comme distincts l'un de l'autre. Le monisme matérialisme de Strauss et de ses disciples est né du désir d'unifier la matière et l'esprit ; mais pour être fidèle à son nom, ce nouveau matérialisme doit accepter le non-sens de *τὸ ἄνυλον*, autrement dit, de la matière informe. Aussi longtemps qu'il persistera à parler des lois de la vie et des forces comme propriétés de la matière, il portera en lui « un ennemi intérieur qui le dévore ». Il est vicié dans son principe par l'idée de *substance*, cette notion ultra-phénoménale dont M. Renouvier dit qu'elle est une « idole des philosophes (3) ». Le système est sans doute un légitime essai d'explication du monde, mais il manque de logique. Parti des sciences naturelles,

(1) G. Frommel. Cours inédit d'apologétique. 1895.

(2) E. Rabier *op. laud.*, p. 799.

(3) Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II. p. 223.

il a son aboutissant dans la métaphysique. Il laisse subsister en entier le problème du dualisme, du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit, du *moi* et du *non-moi*, vraie pierre d'achoppement pour la philosophie de tout les âges.

Le système phénoméniste nous paraît seul apporter une solution à ce problème (1). Le phénoménisme remarque, en effet, que réalité et conscience de la réalité sont une seule et même chose. Par conscience, on entend ici la conscience en quelque sorte spontanée, la conscience avant les arrangements de la science, avant même la simple affirmation d'existence, où l'on découvre déjà le résultat d'une mise en ordre ; avant la distinction du sujet et de l'objet ; la conscience qui se confond encore avec la réalité et qu'on appelle « réalité de fait » par distinction d'avec la science qui est la vérité de coordination. Avec les arrangements de la science, arrive la distinction du sujet et de l'objet : on a alors d'un côté ce qui prend conscience, de l'autre ce dont il est pris conscience ; la séparation s'accroissant, on arrive au *moi* et au *non-moi* (2).

Mais rien n'est plus difficile à saisir que la pénétration de l'un des termes par l'autre. L'objet privé

(1) Nous ne faisons ici que reproduire le point de vue de M. Gourd. Voy. la *Revue Métaphysique et de Morale*, 1897, p. 1-34.

(2) Cf. J.-J. Gourd *Le phénomène* p. 436. « Point de science au delà du phénomène c'est-à-dire de ce qui est directement à la portée de l'esprit, de ce qui se saisit immédiatement, de ce qu'on appelle expérience ; et point de phénomène hors du domaine de la conscience qui seule peut fournir à la fois le sujet et l'objet, c'est-à-dire, deux termes nécessairement de même essence et par conséquent qui seule peut donner lieu à une connaissance immédiate »

non seulement de tel élément qualificatif, mais de toute qualité, de tout caractère psychique, réduit à de l'étendue et à du mouvement, semble totalement étranger à la conscience. En présence de cette difficulté insurmontable, pourquoi sans supprimer la distinction entre le sujet et l'objet, ne la modifierait-on pas ? Pourquoi ne convertirait-on pas ou bien le sujet en objet, ou bien l'objet en sujet (1) ? Le rationalisme physique a pris le premier parti. Aussi son réalisme a-t-il fait apparaître le matérialisme qui repose sur une contradiction. Sans doute, ici l'objet est plus clair que le sujet, mais à la condition d'être lui-même éclairé par la conscience, autrement dit, par le sujet. Supprimer le sujet, c'est entrer dans le néant (2).

Faut-il donc convertir l'objet en sujet ? Pas davantage, car en le faisant on n'arrive qu'à agrandir le sujet à l'infini et le réaliser ensuite en un être universel ; on est ainsi poussé aux impasses et aux contradictions du panthéisme.

L'union du sujet et de l'objet se réalise dans le Phénoménisme. Dans ce système, les faits de conscience que la dialectique s'efforce de réaliser n'ont point de portée au delà d'eux-mêmes (3). En eux il ne faut voir ni simples

(1) *Op. laud.*, p. 245 et 246.

(2) Liard, *La science positive et la métaphysique*, p. 263. « S'il n'y avait pas passage d'un phénomène à l'autre, la conscience naîtrait et mourrait avec chaque phénomène, pour renaître et mourir avec le phénomène suivant et ainsi de suite, car il n'y a pas de conscience sans état de conscience. Ne serait-ce pas l'anarchie, et plus encore le néant ? »

(3) -- Renouvier, *Esquisse d'une classification etc.*, t. II, p. 58 : « Le phénoménisme n'entend avoir affaire qu'à des phénomènes qui relèvent exclusivement de l'expérience, en même temps qu'ils ne se déroulent que sur le théâtre de l'esprit. »

manifestations ni simples signes. S'ils signifient quelque chose, s'ils manifestent quelque chose, c'est eux-mêmes. Le signe ne se distingue donc plus de la chose signifiée. « Le phénomène est réalité aussi bien qu'apparence, chose apparue aussi bien qu'apparition ; il est indissolublement, indistinctivement même ce dont il est pris et ce qui prend conscience (2). » Les faits de conscience deviennent dès lors toute la réalité. Événements du monde physique et psychique que nous croyons extérieurs à nous, réalités internes que les anciens philosophes appelaient âme, réalités passées et futures que nous distinguons ordinairement des réalités actuelles, toutes se réduisent à des faits de conscience. Mais l'objet n'est pas supprimé par là-même, car avec lui disparaît la pensée ; au contraire, au lieu de s'opposer à la conscience, il y trouve lui aussi une place. Il n'est plus question d'un sujet universel infini qui devrait l'exclure. Le sujet, c'est l'un des deux faits qui entrent en rapport : l'objet, c'est l'autre fait et la pensée n'est que la comparaison de l'un et de l'autre. Le phénoménisme permet ainsi à l'objet de pénétrer dans la conscience. Avec lui, l'esprit recouvre sa liberté. Qu'est-ce qui l'empêcherait de passer d'un monde à l'autre ? Des deux côtés c'est la même nature foncière, c'est la conscience.

Tel est, à notre avis, le système le plus capable de ruiner le matérialisme et de résoudre l'antithèse du dualisme. C'est pour supprimer cette antithèse que Strauss

(2) — J.-J. Gourd, *Le phénomène*, p. 377.

érige son Dieu-Univers. Aussi longtemps que le vieux dualisme ne sera pas transformé du double point de vue de l'objectif et du subjectif, le matérialisme et le spiritualisme iront soutenant, l'un que la matière et la force sont une seule et même chose, l'autre que ce sont deux choses distinctes. Tous deux raisonnent ainsi dans l'abstrait : à une abstraction qui réunit toutes les qualités susceptibles de tomber sous notre expérience, la matière, ils joignent une autre abstraction qui représente la propriété de passer d'une de ces qualités à une autre (1). Esprit et matière sont donc des idées abstraites. Cuvier disait dans son *Anatomie comparée* : « L'idée de la vie est une de ces idées générales (par conséquent abstraite) et obscures, produites en nous à la suite de phénomènes que nous voyons se succéder dans un ordre constant, et se tenir par des rapports mutuels. Quoique nous ignorions la nature du lien qui les unit, nous sentons que ce lien doit exister et cela nous suffit pour le faire désigner par un nom que bientôt le vulgaire regarde comme le *signe d'un principe particulier*, quoiqu'en réalité ce nom ne puisse jamais indiquer que l'ensemble des phénomènes qui ont donné lieu à sa formation (2). » Voilà le réalisme ou tendance à réaliser des *entités* et Strauss n'a pas évité cet écueil. Il semble avoir, en outre, oublié que les sciences positives, si étonnantes que soient leurs progrès et si grandes leurs ambitions, ne sont ni en droit de supprimer la méta-

(1) Cf. Renouvier, *op. laud.*, I, p. 174. — Izoulet, *La Cité moderne*, p. 142, 160.

(2). — Cité d'après la *Critique philosophiques*, 1876, t. I, p. 381

physique ni en mesure de la remplacer (1). A plus forte raison peut-on lui refuser le droit de remplacer les croyances par une métaphysique baptisée du nom de science. De l'existence incontestable d'un domaine scientifique, il ne pouvait tirer légitimement cette conclusion arbitraire et exorbitante que, sous peine d'être confondu avec les théologiens et les métaphysiciens, il nous est défendu de croire à un monde au delà de notre expérience et des faits naturellement contrôlables (2).

« La philosophie allemande, écrivait il y a quelques années M. Saisset, est depuis un demi-siècle sous le charme d'une illusion, c'est de croire que la science absolue soit possible à l'esprit humain. La science absolue, je veux dire l'explication universelle et adéquate des choses, voilà la chimère qu'on poursuit depuis Fichte (3). » Strauss s'est élancé à la poursuite de cette chimère; dans cette « course à l'abîme », rendue plus acharnée par le sentiment qu'il était au soir de la vie, il a franchi sans les voir tous les obstacles. Forgeant hâtivement une hypothèse métaphysique, il n'a pas vu que le système enfanté par son labeur n'était qu'un impuissant effort pour saisir l'insaisissable fantôme.

Le Dieu-Univers de Strauss ne nous semble pas plus soutenable au point de vue religieux qu'il ne l'est au

(1). — E. Caro, *Le Matérialisme et la Science*, préfaces, p. III. — L. Arréat, *Les croyances de demain*, 1898, p. 136.

(2) Cf. Pillon, *Critique philosophique*, t. II, p. 46. — A. Sabatier, *Esquisse*, p. 329.

(3) Saisset, *Essai de Philosophie religieuse*, p. 314.

point de vue philosophique. Se trouvant en présence de deux réalités, l'individu et l'univers, il a absorbé l'un dans l'autre, faisant de Dieu une pure abstraction, un simple nom. Poussé par un amour exagéré de l'unité, partant du principe de la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature, il aboutit au panthéisme (1). La nature divine n'a plus pour lui de mystère : ses attributs se découvrent avec la même clarté que les propriétés des courbes géométriques. L'expérience religieuse est supprimée ou, du moins, entièrement subordonnée aux données de la raison. La science n'est-elle pas exclusivement l'explication des choses ? tandis que l'expérience ne saurait rien démontrer. Mais la tendance scientifique ne supprimera pas, néanmoins, selon Strauss, l'élément mystique. « La nature est le vrai temple de l'avenir. » Si la nature a ses tristesses, il s'y mêle toujours quelque chose d'infini qui élargit le cœur. Pour qui sent assez profondément l'immensité toujours présente à la nature, et enveloppant toute chose, comme le ciel, il est impossible de ne pas puiser dans ce sentiment une sorte de sérénité stoïque (2). » Dans ces paroles d'un philosophe qui a subi l'influence de Strauss, on pourrait résumer les aspirations de l'auteur de *l'Ancienne* et de *la Nouvelle foi*. Nul rapport entre l'homme et son Dieu, ce qui n'empêchera pas la créature de l'aimer

(1) Cf. Saisset, *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, p. 1241. — Izoulet, *La Cité moderne*, p. 632 sq.

(2) Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, p. 370.

ce Dieu à qui elle ne demandera aucun retour. Mais qu'est un amour consistant dans la « stoïque et sereine contemplation des choses? » Sans doute, une telle contemplation nous arrache à notre égoïsme, et, à ce titre, on peut soutenir qu'elle est quelque peu religieuse; mais elle est malsaine, parce qu'elle tend à l'anéantissement de l'individu qui, pris en lui-même, n'est plus une personne. Comment, d'ailleurs, avec cette théorie, expliquer pourquoi nous cherchons l'infini et la perfection en toute chose, pourquoi nous nous cherchons nous-mêmes? Notre être intérieur ne consent pas à être expliqué par des causes contingentes; en dépit des phénomènes, il se porte d'instinct à la perfection qu'il ignore et se tourne vers elle comme l'aiguille aimantée se tourne vers le nord; il a besoin de sortir de lui-même, d'aller au-devant de l'idéal et de l'amour. « La conscience qui juge le cœur lui montre en lui-même un plus grand que lui qui a droit sur lui (1). » Est-ce que notre être intérieur peut être vivifié par un rapport avec un principe impersonnel? Au lieu de partir du point de vue métaphysique, et de dire : — Voici ce qu'est Dieu et voici ce que doit être le rapport entre l'homme et Dieu — Strauss aurait dû partir de la psychologie et de l'histoire et dire : — Voici ce qu'est l'homme avec ses aspirations morales et religieuses, et voici le Dieu qui satisfait les aspirations dont il peut seul être l'auteur. — Aussi aucune conscience religieuse ne saurait-elle se

(1) Cf. *Op. laud.*, p. 95, 170 et 97.

tourner vers le Dieu-Univers (1). La volonté ne s'unit qu'à la volonté ; l'amour ne va qu'à l'amour.

Rendons toutefois à Strauss cette justice qu'il semble avoir eu conscience de son erreur, grâce sans doute à ce qui lui était resté du sentiment religieux de sa jeunesse et de son âge mûr. C'est ce qui explique certaines contradictions frappantes de sa *Confession*. N'est-ce pas lui, le destructeur de la personnalité de Dieu, qui réclame comme attributs de son Univers, la bonté, la raison ; qui parle de la présence immédiate du divin dans le monde humain et réclame pour son « Tout » la même piété que le dévot vieux style demandait pour son Dieu ? N'était-ce pas là chasser Dieu par une porte pour le faire rentrer par une autre, mais cette fois sous une forme inacceptable ? Inconséquence comparable à celle commise par Hœckel le champion du déterminisme, affirmant que le rôle du savant est de maintenir l'amour de la liberté.

Strauss semble ne s'être pas dissimulé l'insuffisance, au point de vue du sentiment, de la communion de l'homme avec le Dieu-Univers. Aussi institue-t-il un culte destiné à ouvrir à l'âme des horizons supérieurs, culte étrange qui consiste dans l'adoration des génies littéraires et musicaux de l'Allemagne. Ici, même inconséquence que chez A. Comte

(1) « Les matérialistes nient Dieu pour le rétablir sous une forme métaphysique inconcevable. Rejetant tous les sacerdoces, ils en constituent de nouveaux plus oppressifs que les anciens... Espérons cependant que le monde attendra longtemps encore les évêques *monistes* et les cathédrales *panmonothéistiques*. » Renouvier, *Critique philosophique*, t. II, 1876, p. 333.

proposant à ses disciples l'adoration des grandes personnalités, tant il est vrai que les plus grands destructeurs de systèmes religieux ne parviennent pas à chasser de leur âme la soif du désir de satisfactions supra-sensibles. On rencontre plutôt des penseurs inconséquents que des athées. Comme le remarque Martensen, « les panthéistes d'élite subissent à leur insu la tendance morale, le Dieu personnel contre lequel s'est insurgé leur raison (1). »

Est-il besoin de faire remarquer que la religion du *Tout* conduit directement à la méthode d'autorité et à l'application de la force brutale (2) ? Le principe d'autorité n'est, en effet, plus en l'homme, puisque ce dernier, produit d'une force inconsciente, ne saurait posséder en lui le principe spirituel capable de devenir la norme de sa conduite. S'habituant à ne voir en lui-même que des séries de phénomènes appartenant à la substance universelle, il ne saurait découvrir des motifs assez puissants pour résister à ses impulsions inférieures, lesquelles sont la conséquence de toute l'évolution antérieure de l'espèce. Point de liberté, donc nulle obligation ni envers soi, ni envers autrui. « L'acte de moralité ou de désintéressement implique une affirmation absolue du devoir et de l'amour, conséquemment de la liberté (3) ». Mais, puisque l'homme est un

(1) *Op. laud.*, p. 137. Cf. Luthardt, *Vorträge über die Moral des Christenthums*, p. 18. — Tolstoï, *Ma Religion*, p. 233. — *Revue scientifique*, 1876, p. 538 et suiv.

(2) Lichtenberger, *Idées relig. en All.*, t. II, p. 71.

(3) A. Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, p. 429.

animal social, il entretient fatalement des rapports avec les autres êtres humains, et ces rapports, qui les réglera ? La conscience et l'autorité interne n'existant plus, il faudra un pouvoir fort pour contenir les appétits, briser les mauvaises volontés, dompter les passions qui luttent pour leur satisfaction, empêcher, en un mot, l'explosion brutal de tous les égoïsmes rendus plus féroces encore par la vue du court espace de temps qui s'ouvre devant eux. Il faudra un César qui sache plier les individus à l'obéissance, fût-ce par les moyens les plus violents. Non seulement la force primerait le droit, mais il ne pourrait même plus être question du droit dans un monde procédant de forces aveugles. « Quiconque, a-t-on dit avec raison, ne place pas la liberté en Dieu, quiconque ne la respecte pas dans l'homme, ne peut la placer ni la respecter dans la société. »

.

Il ne nous semble pas que la foi chrétienne soit en péril du fait des attaques de l'école de Strauss, à la condition toutefois que cette foi ne sorte pas du domaine religieux. Rien de plus dangereux, en effet, que de prétendre faire de la religion un système général de connaissance, car alors la science, lésée dans ses droits, répond à cette incursion sur ses domaines par une incursion semblable sur le terrain religieux qu'elle prétend être de son ressort. Aussi faut-il distinguer avec soin dans la religion entre ce qui est divin, surnaturel et ce qui est humain, contingent, produit de l'évolution intellectuelle de l'humanité, en d'autres termes, entre la foi et la théo-

logie (1). L'une échappe à la science, l'autre lui est soumise.

La science religieuse ou théologie n'est pas une science à part ; les méthodes scientifiques lui sont toutes applicables : c'est la condition même de ses progrès. Les pusillanimes (2) et les obscurantistes lui ont fait plus de mal que ses plus rudes adversaires. Pourquoi prendre peur à l'idée de voir les lois scientifiques s'adapter aux phénomènes spirituels et religieux aussi bien qu'aux phénomènes physiques ? Pourquoi craindre de dire avec M. Drummond que « les lois spirituelles sont, non pas analogues aux lois naturelles, mais que ce sont les mêmes lois, qu'il y a là question non d'analogie, mais d'identité (3) » ? La science et la théologie partiraient toutes deux de la loi de continuité, ou plus exactement, de la continuité de la loi ; car la loi de continuité évoque l'idée de continuité absolue des phénomènes telle que l'entendent les matérialistes, ou encore l'idée d'un enchaînement de causes et d'effets sans rupture susceptible de laisser place à la liberté ; tandis que l'expression de continuité de la loi indique qu'une même loi existe non seulement pour certains faits d'un ordre donné, mais qu'elle se retrouve dans son domaine où on ne la supposait pas applicable.

(1) Cf. Ménégoz, *Evangile du salut*, p. 44. — J. Réville, *Paroles d'un libre croyant*, p. 166.

(2) Avec quelle terreur Mélanchton ne s'écriait-il pas : « Si la découverte de Galilée est vraie, c'en est fait de la religion. »

(3) M. Drummond, *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, trad. Réveillaud, p. 79.

La loi de biogénésie, par exemple, en vertu de laquelle la vie ne peut provenir que de la vie, ne s'observerait pas seulement dans le monde organique, mais encore dans le monde spirituel, où elle nous ferait postuler l'existence d'un pouvoir capable de nous éveiller à la vie spirituelle. De même la loi de dégénération d'après laquelle l'organisme qui ne se développe pas lui-même, se détériore et s'adapte à une forme inférieure de la vie jusqu'à ce qu'il disparaisse, se retrouverait identique dans le monde de l'esprit (1). Le règne de la loi longtemps arrêté aux frontières du monde spirituel s'étendrait à ce dernier (2) et la science coordonnerait les phénomènes religieux comme elle coordonne les phénomènes physiques. Là serait son droit, en même temps que la limite de son activité; car si la science ne peut pas donner une explication adéquate des phénomènes naturels et confine ainsi au mystère, comment pourrait-elle prétendre expliquer les phénomènes religieux, plus mystérieux que ceux du monde physique en présence desquels elle doit confesser son ignorance? Laissant la science à son impuissance, la foi entraîne l'homme hors des limites du relatif et l'élève dans le monde de l'absolu en comblant l'abîme qui séparerait l'homme de Dieu. Le domaine de la science finit où com-

(1) Drummond, *ibid.*, p. 152.

(2) Nous prenons ici le mot loi au sens philosophique actuel. Les lois, loin d'être ni nécessaires ni absolues, sont simplement subjectives; elle sont l'œuvre de notre esprit énonçant la condition régulière des choses. Cf. Boutroux, de la contingence des lois de la nature. p. 154. — A. Sabatier, *Vie nouvelle*, du 23 avril 1898.

mence celui de la foi, mais l'une et l'autre doivent vivre en paix et travailler ensemble à la recherche du vrai. Rien de plus nécessaire, en présence des passions anti-religieuses de notre temps, que de faire cesser le conflit entre la science et la foi, entre la culture moderne et la religion (1). Ce conflit a eu pour causes fondamentales d'un côté la prétention de la science à tout expliquer par ses méthodes, de l'autre le caractère anti-scientifique et suranné de la théologie traditionnelle. Aussi ont-ils droit à la reconnaissance de quiconque pense et adore, les hommes qui travaillent à dégager le Christianisme des bandelettes dont le passé l'a entouré, pour le présenter, dans son éternelle jeunesse, à l'acceptation des hommes de bonne volonté qui soupirent après une conception religieuse capable de satisfaire à la fois l'esprit et le cœur, de « s'adapter à tous les degrés de culture et de répondre aux appels et aux besoins moraux de toutes les races et de tous les siècles (2). »

(1) Voy. A. Sabatier, *Esquisse*, p. 90... « Il y a dans la nature une source cachée, une énergie potentielle incommensurable, une source toujours ouverte et jamais épuisée d'apparitions à la fois magnifiques et inattendues... Pour le moment la science ne peut rien accorder de plus à la piété; mais celle-ci n'a nul besoin d'en demander davantage puisqu'ainsi se trouvent sauvegardées la réelle et active présence de Dieu, l'exaucement de la prière, et la liberté de l'espérance.

(2) A. Sabatier, *La Religion et la Culture moderne*, p. 29.

CONCLUSION

« Le plaisir de la critique, a dit La Bruyère, nous ôte souvent celui d'être touché des plus belles choses. »

Au terme de cette étude, nous craignons que cette remarque ne nous soit trop applicable et nous nous demandons si nous n'avons pas jugé avec partialité l'auteur de l'*Ancienne* et de la *Nouvelle foi*. Certes, nous admirons la richesse de la pensée de Strauss, l'étendue de sa culture, la clarté de son exposition; mais comment n'être pas frappé de ce qu'il y a de superficiel dans sa nature religieuse et philosophique (1)? Il nous apparaît non comme l'un des plus profonds, mais comme un des plus lumineux esprits négatifs. Il a débuté par la négation et c'est par elle qu'il a fini. Ce n'est pas sans raison qu'on l'a comparé à Scherer. Partis tous deux de l'orthodoxie la plus stricte, ils aboutissent au radicalisme le plus complet, faute d'équilibre entre le sens critique et le sens mystique. Mais si Strauss n'a rien pu édifier sur le terrain que venait de remuer sa critique, il faut admirer sa franchise. Il n'a pas cherché de compromis entre ses conceptions et les idées traditionnelles. Une âme loyale, tel nous apparaît l'auteur de la

(1) Cf. Pfeiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, p. 136. — Biedermann, *op. laud.*, p. 9. — S. Eck, *Christliche Welt*, 1897, p. 9 et suite.

Confession. « Strauss, a dit M. Kuhn (1), ignore les compromis et les phrases à double entente qui jouent un si grand rôle dans l'histoire de nos débats théologiques; il est l'enfant terrible du radicalisme religieux, moins redoutable à ses adversaires qu'à ses amis les plus timides qu'il dérouté par sa franchise et l'audace prématurée de ses conclusions. »

Tout ce qu'il considère comme périmé, il le rejette sans ménagement. Pour lui, comme pour Scherer, toutes les restaurations sont des anachronismes. Tout est en lui réaction. Réaction contre le Christianisme traditionnel qu'il juge, non sans raison, incompatible avec la culture moderne; mais il ne s'aperçoit pas que le vrai Christianisme est non un dogme ou un agrégat de dogmes; mais qu'il est avant tout un principe de vie intérieure élevant l'homme au-dessus du fini pour le mettre en contact avec l'infini. Réaction contre la religion qui, au nom d'une autorité surnaturelle, prétendait arrêter le développement légitime de la connaissance scientifique; mais, ici encore, il dépasse le but et érige la science en religion. Reconnaissons toutefois que cette œuvre de réaction était inévitable. La science tenue à la lisière par la théologie devait réclamer son autonomie; mais emportée par le violent effort qu'elle avait dû faire pour se dégager de la tutelle de l'autoritarisme, elle n'a pas su s'arrêter à temps et a de beaucoup dépassé ses prémisses. A son tour elle a confondu le vrai

(1) *Le Témoignage*, 1872, 14 décembre, p. 213

avec le faux ; les pseudo-absolus tombant l'un après l'autre sous ses coups, elle a cru avoir anéanti l'absolu lui-même (1). La *thèse* et l'*antithèse* de Hegel ne sont-elles pas les voies de l'éternel devenir ? Au fond, Strauss a rendu un immense service à la théologie en la faisant descendre « des brouillards et des illusions dogmatiques » où elle se complaisait, ainsi qu'au Christianisme historique en l'obligeant à secouer sa torpeur pour reprendre son évolution interrompue par l'autoritarisme (2). Strauss apparaîtra, dans l'histoire, sous les traits austères et farouches des impitoyables lutteurs dont on peut rejeter les idées, tout en admirant le courage avec lequel ils se sont plongés dans l'étude des grands problèmes, cherchant à soulever un coin du voile qui nous cache la vérité, s'efforçant de faire pénétrer un rayon lumineux et vivifiant dans le clair-obscur de notre vie (3).

S'ils tombent dans l'erreur, ils n'en ont pas moins droit à notre respect. « A ceux qui naufragent sur la mer de l'Infini, il faut de l'indulgence ! » Ces naufrages ne sont-ils pas, en effet, comme des sacrifices à la Vérité inconnue ?

Certes l'esprit de Strauss a exercé une influence débilite sur l'âme des générations présentes ; mais

(1) Cf. J. J. Gourd, *Les trois Dialectiques*, p. 78.

(2) A ce point de vue, Strauss, les théologiens de Tubingue, les Rationalistes allemands sont bien les pères de la théologie moderne.

(3) A. Bertrand, *op. laud.*, p. 70 : En étudiant les voies différentes que l'homme a suivies pour arriver au vrai, nous avons cru saisir en toutes quelque chose de vivant ; dans tous les systèmes, même les plus morts et les plus secs, nous avons cru saisir un souffle de vie ou plutôt nous y avons trouvé la pensée de l'Être, l'effort de la vie qui veut persévérer. »

rappelons-nous que c'est trop pour la faiblesse humaine de détruire et de reconstruire en même temps. Ne désespérons pas de l'avenir. Déjà apparaît une génération qui ne se contente plus de négations, qui se tourne vers l'idéalisme, qui sent qu'au delà des fait il y a le *hors la loi* et l'absolu. C'est à la religion de la bonne volonté que doivent s'adresser tous ceux qui, par l'esprit et par le cœur, ont saisi les éléments impérissables du sentiment religieux.

A ceux qui cherchent à sortir du clair-obscur, il faut montrer les merveilleuses clartés que projette sur la vie humaine, Celui qui fait tressaillir l'âme au contact de l'éternel, Celui dont les paroles ne passeront pas, parce qu'elles ont jailli des profondeurs où se réalise l'union du divin et de l'humain.

Vu :

Le doyen,

A. SABATIER.

Vu :

Le Président de la soutenance,

EUG. EHRHARDT

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION :.....	9
Chapitre I. Le Christianisme.....	17
II. La Religion.....	37
III. Le Panthéisme naturaliste.	59
CONCLUSION.....	84

